读史的智慧

姚大力 著

復旦大學出版社





上架建议：历史 · 人文

ISBN 978-7-309-06854-2

9 787309 068542 >

定价:32.00元

读史的智慧

姚大力 著

復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

读史的智慧/姚大力著. 一上海:复旦大学出版社,2010.1
ISBN 978-7-309-06854-2

Ⅰ.读… Ⅱ.姚… Ⅲ.①读书方法-文集②史学-文集
Ⅳ.G792-53 K0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第150143号

读史的智慧
姚大力 著

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路579号 邮编 200433
86-21-65642857(门市零售)
86-21-65100562(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)
fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

责任编辑 宋文涛
出 品 人 贺圣遂

印　　刷 上海华业装潢印刷厂有限公司
开　　本 787×960 1/16
印　　张 20.25
字　　数 311千
版　　次 2010年1月第一版第一次印刷

书　　号 ISBN 978-7-309-06854-2/G·849
定　　价 32.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

目　录

谈古论今第一人
——司马迁和他的《史记》

一、被下狱的太史令

汉武帝天汉二年(前 99),正好也就是武帝封禅之后的第十年,在蒙古草原的西北山地,两支军队遭遇了。其中一方是西汉将领李陵所率领的五千步兵,而另一方则是汉朝的夙敌——匈奴单于亲自率领的三万铁骑。

五千步卒面对三万骑兵,这个仗怎么打?让我们想不到的是,处于绝对劣势的汉军,居然差一点就击败了人数和装备都远胜于自己的匈奴军队。不幸的是,汉军的虚实被一个投降匈奴的部将捅给了本来已打算弃战撤军的单于。这支孤军深入的西汉远征部队最终全军覆没。更让人八辈子都猜不到的是,这一场战役的结果,彻底改变了中国历史上一位伟大的历史学家,也就是我们故事的主人公司马迁后半生的命运。

那么到底发生了什么呢?

雄才大略的汉武帝,凭借西汉自开国以来休养生息七十余年所累积的雄厚国力,从元光六年(前 129)起主动出击匈奴,拉开了长达数十年的对匈奴战争的序幕。从那时起到天汉二年,每次主要的军事行动,出动的兵力均不下于一万骑兵。其中有两次著名的远征,更是达到十万骑兵的规模。为什么独独在天汉二年,西汉竟会派出一支人数只有五千,而且全是步兵的军队深入匈奴?

这要从率领这支军队的将军——李陵说起。李陵是西汉名将、"飞将军"李广的孙子。李家自李广以下,三世为将,俱有令名。李广一生都在与匈奴作战,自称"自结发与匈奴大小七十余战"。他曾担任右北平的太


司马迁

守，匈奴畏惧，数岁不敢犯边。“飞将军”的外号正反映出匈奴对这位劲敌的畏惧和尊敬。李广之子李敢，曾从骠骑将军霍去病出击匈奴左贤王，力战夺得左贤王的旗鼓，杀敌甚多，因此获得关内侯的爵位，是西汉二十等爵位里仅次于通侯的最高级爵号。身为名将之后的李陵被武帝任命为建章宫监，骑射皆精，爱士卒，能得人死力。

天汉二年，武帝决定再次进攻匈奴，派遣贰师将军李广利率三万骑兵从酒泉出发，击匈奴右贤王于天山。这时李陵正好领兵戍守在李广利大军出发的酒泉、张掖一带。武帝想让李陵为李广利护卫辎重，但是李陵满心不愿意。这又是为什么呢？

原来，李广利早先与他哥哥李延年同为武帝的乐师。他们的妹妹长得很漂亮，是汉武帝的宠姬。这就是说，李广利和他之前的卫青、霍去病一样，是靠着裙带关系获得汉武帝的照顾，方才得以成为率领千军万马的大将军。在这之前不久，武帝为帮助李广利建功封侯，曾派他作统帅出征西域的大宛国(首都在今乌兹别克斯坦的费尔干纳)。他虽然打了胜仗，但是因为不爱惜部下，军队的损失很大。虽然可以借这场胜仗封他一个“海西侯”，但连武帝自已都知道，李广利因此封侯，不足以使天下心服。所以武帝接下来又命令李广利带三万骑兵征讨匈奴的右贤王，并让李陵配合李广利的军事行动。

李陵身为将门之后，自然不屑跟在皇帝的这个平庸无能的大舅子后面走。他向汉武帝要求自为一军，单独行动，以分散、牵制匈奴的兵力。汉武帝大概也察觉到了李陵对李广利的轻视，说：“你不愿意受李广利的节制吗？我派出的军队已经太多，再也没有骑兵可以派给你了！”不料李陵豪迈地回答：“不用骑兵，臣愿率五千步卒直捣单于王庭！”武帝被李陵的壮勇打动，于是答应了他的请求。武帝曾指派另一名将军路博德掩护李陵。路博德也不甘心做李陵的后援，七推八阻，他后来竟被另外调遣。这样，李陵的五千步兵就成了一支深蹈不测之地的孤军！

李陵面对的,是由匈奴的最高统治者单于亲自率领的三万骑兵。单于在兵力上占据了绝对优势,便下令对李陵的军队发动进攻。不料这五千汉军异常勇猛,非但打退了匈奴骑兵的冲锋,还乘胜追击,杀敌数千人。单于这才知道遇到劲敌了!他连忙调集八万骑兵围攻李陵。李陵且战且走,向汉朝边塞撤退。匈奴也紧追不舍,战斗最激烈时一天交战数十回。单于越追越没有信心:八万骑兵打五千步兵,非但拿不下,还搞得自己伤亡惨重;更可疑的是这支小部队似乎是在把自己往南面引,难道汉军在边塞附近设了埋伏?他是否正在往人家的口袋里钻?单于犹豫起来,打算停止对汉军的追击。

但是就在这个节骨眼上,李陵的军中出了一个叛将。大概实在没有再苦战下去的勇气,他投奔到匈奴一边。这一来,单于就完全掌握了李陵的底牌:他既没有后援,而且箭也快用完了。匈奴军队现在毫无后顾之忧,死死咬住李陵不放。汉军的箭全部用尽,斩断车轮的辐条作为武器,连军中的文员都手持短刀上阵搏杀。最后一场鏖战后的夜晚,李陵试图突围失败,部队被完全打散。只有三四百人陆续逃回到汉朝边塞。李陵觉得当初豪言壮语,而今天却兵败如山倒,已没脸回去见汉武帝,便投降了匈奴。

李陵之降,不但给他本人和他的家庭造成巨大的悲剧,他的案子还把当时正在宫廷里担任“太史令”官职的司马迁也一起牵连了进去。

李陵兵败前,曾派遣校尉陈步乐向武帝汇报情况。陈步乐说,李陵深得士卒之心,这支远征军士气高昂。那时武帝非常高兴,公卿王侯都争先恐后地赞扬武帝有知人之明,朝中一片歌功颂德之声。汉军覆亡的消息传来,他们立即变了一副面孔,纷纷指责李陵。汉武帝为向远方的李陵施加压力,把他的老母亲和妻子抓到首都看管起来,促使李陵以死报国。但是不久便获得进一步的消息,说李陵已经投降。他非常失望,变得郁闷寡言,食不知味。群臣见皇帝如此,更加惶恐忧惧,不知所措。

面对这样的情景,一种仗义执言的冲动在司马迁胸中像潮水一样地起伏涨落。他与世代出名将的李家并没有很深的交往,但也不是毫无因缘的陌路人。恰在司马迁最初进入汉武帝的内廷担任郎中前不久,李广

刚刚离开统领郎中的长官,即郎中令的职位;而接任李广、成为司马迁顶头上司的人,就是李广的儿子李敢。李广之孙李陵又与他同在内朝做侍卫性质的官,可以算半个同事。因此可以说,司马迁一直是在不远处默默地关注着这一家子所遭遇的不寻常的命运。对李广被迫自杀、李敢又因冲撞卫青而被霍去病害死,司马迁大概一向怀有不平之心。而今李陵孤军深入,作战到矢尽力竭,被迫投降,那些贪生怕死、卑鄙势利的"全躯保妻子之臣"就忙着对李陵落井下石。这更使司马迁为李陵感到不公平。他的侠义心肠一定是在激励着他,使他不能对此抱以沉默。另一方面,看到皇帝一副"惨怆怛悼"的样子,他也很想为皇帝分忧解愁,来报答武帝提拔他为太史令的知遇之恩。

恰恰在这时候,汉武帝问起他对这件事有什么看法。司马迁满心以为这是一个替李陵说几句公道话、并且好好安慰一下武帝本人的良机。所以他把自己郁积多日的话一股脑儿倒将出来了。他对武帝的进言,大意是说:李陵平素对同僚"绝甘分少"(无争利之心,取少予多),与士卒同甘共苦,所以士兵们都肯用命效死。古代名将所能做到的也不过如此。他虽然投降,我看他的意图,无非是想寻找适当的时机,报答皇帝对他的恩遇。这实在是无可奈何的选择。再说,他击败匈奴的战功,也足以向天下表白自己奋力报国的心迹了。

如果司马迁只是强调李陵有"国士之风",他的投降不过是留有用之身以图后报,情况或许还不会像后来发生的那般糟。但是司马迁的心里少了一根弦。为说动武帝,他还在那里竭力赞扬李陵的战功。这就正好触痛了被武帝刻意隐藏着的一个心病!

和李陵同时出塞进攻匈奴的,还有汉武帝的大舅子李广利。他率领三万骑兵从酒泉出发,击匈奴右贤王于天山,歼敌一万余人。但在回来的路上中了埋伏,士卒损失十之六七。就像不久前远征大宛一样,李广利又一次白白辜负了武帝一心一意为他创造的建立辉煌战功的机会。这在武帝内心引发出一种难以言说的挫折感。在司马迁看来,他赞扬李陵的战功是为了告诉汉武帝:李陵已经尽了自己最大的努力,所欠只有一死;而李陵之所以不死,又不是因为他贪生惜命。但在汉武帝看来,李陵率五千步兵所获得的战绩越大,就越显出率领三万骑兵的李广利是何等无能。

司马迁这么说,分明是为了打击李广利而有意抬高李陵!进一步去想,这也就是在指责皇帝任人唯亲,用人不当,以至于真正有能力的人遭受不公平的待遇,而给国家带来那么大损失的无能之辈却有过不罚,依然享受高爵厚禄。自己心里有了鬼,就难免变得异常敏感。专制皇帝的喜怒无常,很容易地就直接转化成当事另一方的生死之灾。司马迁被下狱了!他的一班朋友谁也不敢出来奔走营救,甚至连去探一探监都没有勇气。武帝左右的亲贵更没有谁肯为他讲一句话。廷讯的结果,司马迁被定了一个"诬罔"的罪名。这是在天汉二年(前99)岁末前后。

但在定罪之后不久,情况似乎又出现了某种好转。当汉武帝从满腹的愤怒和猜忌中清醒过来时,又发现司马迁的话好像也有点道理。他甚至对自已在当年的调度失当也有了些许反省。他后悔地说,其实当初应该等到李陵出塞之后,再指派路博德作他的后援。这样,路博德就再也不敢寻找借口拒绝配合,而李陵也就不至于被置于孤立无援的危局之中了。作为补偿,武帝下令慰劳逃回来的那四百多名李陵所部残军。天汉四年(前97),武帝又出动二十万大军,分几路攻入蒙古草原。其中由公孙敖率领的一支,包括骑兵万人、步卒三万,特别奉命要注意寻找李陵,把他接回到汉朝来。可见司马迁的劝说起了一点作用。关在监狱里的司马迁,以及李陵妻子老母的命运,而今全都取决于公孙敖此行的结果如何了!

不幸的是,公孙敖在草原上吃了败仗,因此也就不可能纵横敌方疆域去寻找李陵。更加不幸的是,他非但没有寻获李陵,反而带回来一个坏消息:据一个匈奴俘虏说,李陵已在帮助匈奴训练军队,以专门对付汉军。后来的消息证明,真正帮助匈奴练兵的人,其实不是李陵,而是另一个名叫李绪的汉朝降将。但这已是后话了。由于公孙敖的这个并不确切的情报,汉武帝一年多以来正在逐渐平息下去的怒火,一下子又被吊升到顶点。李陵的母亲和妻子被处死。对早已被判定的司马迁的"诬罔"之罪进行惩处,现在终于也提上议事日程了。

"生存还是毁灭"?这个哈姆雷特式的问题,就这样被尖锐地搁置在司马迁面前。

二、艰难的抉择

司马迁的所谓“诬罔”之罪,也就是欺君之罪。这在当时是要被处以腰斩的。不过,这时候放在司马迁面前的,还可能有三种选择。

一是拿钱来赎死罪。恰巧就在他的处罚将被执行之前,西汉政府公布了一条法令,宣布“死罪人赎钱五十万,减死一等”。这就是说,犯了死罪的人,若出钱五十万,便可以按照轻一等的处罚来执行。所谓轻一等,当时指的是用竹板责打三百下。这条法令公布在天汉四年九月。司马迁后来回忆说:“家贫,财赂不足以自赎。”可见这条法令在他受刑时已经存在了。有人甚至认为,它最初就是针对处罚司马迁而颁布的。五十万钱究竟是什么样一个概念呢?

西汉的官俸,也就是现在所谓官员工资,是按每年多少石谷子来衡量的。太史令是一个每年六百石的官职,实际支取数则是每月七十石。司马迁是在武帝封禅的第三年,也就是元封三年(前108)被任命为太史令的。从那时直到天汉二年被下狱,司马迁一共做了十年的太史令。他在这十年内的总收入为八千四百石,按当日市价折合铜钱,为一百万八千钱。也就是说,死刑的赎金,相当于司马迁做十年太史令所得全部收入的一半。但是他实际上拿不出这么多钱来。是不是有人肯解囊相助呢?用他自己的话来讲,叫作“交游莫救,左右亲近不为一言”。也许他们怕的还不是出点钱,而是怕因为帮助了直接得罪皇帝的人而遭来横祸。因此用钱来赎死,这条路对司马迁根本不现实。

第二种选择是接受宫刑来代替死刑。说到这里,就需要介绍一下,宫刑究竟是怎么回事?它对汉朝时候的人,尤其是对汉朝的士大夫,又意味着什么?

中国古代处罚罪犯的刑法种类,一般称为“五刑”,由轻到重分别是墨刑(把犯罪人的额头皮肤割开,然后在伤口处涂抹墨汁,留下终生擦不去的墨印。又叫“黥刑”)、劓刑(割去鼻子)、刖刑(截腿;或是剥去膝盖上的髌骨,所以又叫“膑刑”;后来稍微减轻一点,改为斩断左趾或右趾,叫“断

趾”，断趾之刑在秦代十分流行）、宫刑（男子割去生殖器官即睾丸，女子则幽闭在宫中，终生不得婚配），最后一种便是死刑。死刑的执行方式除斩首外，还有“轘”（音“环”，即用四辆车或五辆车对犯人实施“车裂”，把受刑者的身首四肢活生生地撕扯开来）、椹质（即腰斩）、枭首（处死后将首级挂在高杆上示众）等。可见最初所谓“五刑”，有四项属于身体刑，一项是生命刑；其中没有包括自由刑（就是用限制罪犯的人身自由来处置罪犯的徒刑）。徒刑要到秦王朝时期才比较常用，即将犯人的头发剃光，男人去筑城墙（包括修筑万里长城），女人用来替官府舂谷子。

五刑里的宫刑，在远古时候，曾经是专门惩治淫乱的一种刑法。所以它最初属于“对应处罚刑”，即罪犯使用身体的什么部位来实施犯罪，就用残毁犯人相应部位肢体的方式来予以惩治。古代印度对偷窃者处以砍手、对在高贵的人面前放屁者处以在臀部烫上烙印，也都是“对应处罚刑”。后来，宫刑逐渐地不止于用来惩治淫乱。它被视为仅次于死刑的重刑，又叫“下蚕室”。古人相信受宫刑后的疮口若经风吹，便要感染，导致“破伤风”，所以受刑时以及受刑后的一段时间里，必须呆在像饲养蚕茧的屋子那样温暖而不透风的地方。所以受宫刑又叫“下蚕室”。

大约在司马迁出生之前的近三十年，汉朝政府已经颁布了废止肉刑的明令。但从这以后刑罚执行的实际情况来看，真正停止使用的仅限于劓刑和斩断脚趾的刑罚；黥刑与宫刑仍然在使用，不过也终究不会像从前那样盛行了。宫刑最终被废除，还要等到隋朝前期，那已是在 7 世纪前后。隋唐时形成了一种新的“五刑”体系，包括生命刑一等，也就是死刑（分斩、绞两种），自由刑两等，也就是流刑和徒刑，身体刑也有两等，即杖刑和笞刑（分别用木棍和竹板责打臀部）。所以，中国取消施加于肉体的酷刑，要比西欧社会早得多。在那里，火刑、车刑、溺刑、剜目刑、割耳割鼻刑、断手刑、烹刑、断舌刑之类五花八门的肉刑，要等到 16 世纪才被取消。

按中国传统的观念，身体发肤都受之父母；损伤身体发肤就是对父母的不孝。肤发尚且不允许伤及，像宫刑这样对身体的残害，当然就更无法接受了！被施行这样的刑法，成为“刀锯之余”，不仅是侮辱自身，而且是对父母、祖先莫大的侮辱。司马迁说，“行莫丑于辱先，垢莫大于宫刑”，就

是这个意思。常人即已无法忍受,对士大夫中间的一员,更是一种无法接受的侮辱。

也就是说,这里还有一个贵为士大夫,本应保持一种比常人更高尊严的问题。西汉虽紧接在暴秦的专制统治之后,但秦历年不久,还没能把古代士大夫的贵族传统完全消灭。因此当时还多少保留着一种古代流传下来的贵族观念,叫作“刑不上大夫”,或者叫“士可杀不可辱”。士大夫即使被认定有罪,一般也不肯接受被下狱、受监禁、面对刀笔吏盘问案情的下场。事实上,天子也不敢轻易地就这样处置他们。高级官员一旦有涉案嫌疑,往往手捧“盘水加剑”(盘水表示天子执法公正如水,加剑象征自裁),入请罪之室,等待天子发落。无论中罪、大罪,闻天子之命,则自杀身死。皇帝不会对他们加以捆绑、施以刑法,因为这样做对他们是莫大的人身侮辱,是比逼他们自裁更为严厉的处罚。有的人一时下不了死的决心,或者没有机会自裁,不幸被下狱。但在这之后,他们也常常面对法官不出一言,拒绝任何答复,最后以绝食了却一生。

比司马迁晚一些,西汉有一个名儒叫萧望之,以皇帝老师的身份被小人告发。朝廷要召他到官府问话,就派首都卫戍军把他的住宅包围起来。萧望之打算自杀,妻子劝阻他。他又向身边的学生征求意见。这学生是个“好节”之士,一口赞同老师本人的主张。萧望之长叹一口气说:“我曾经贵为将相,年纪也已到六十岁。老入牢狱,苟求一命,且不是太卑鄙了吗?”他于是对学生说:“去拿绝命药,不要再阻挡我去死。”他就这样自杀了。

可见在这样的时代氛围里,对一个士大夫来说,接受宫刑事实上比被处死更加不堪忍受。这样看来,司马迁也许只有走第三条路了。那就是坦然面对死刑,甚至是抢在受刑之前寻找机会自裁。

事实上,司马迁却没有采取上述第三种选择。就像后来的事实所证明的那样,他并不怕死。但他害怕身死名灭,他还有一件不容放弃的事要做。他需要活下来,以便将父子两代的心血最终转换为一部不朽的巨著。他为此已经花费了近十年的艰巨劳动,自觉距离这个目标的实现已经不太遥远。现在他还不能死,他还需要更多的时间!

一个伟大的学者与一个同等程度地伟大并且残暴的专制君王,就这

样合演了一幕悲壮而荒诞的历史剧。司马迁终于被执行宫刑。他在同时代人们投向他的怜悯和鄙视的目光下活着。他在充满内心冲突的痛苦中活着。他的《史记》,就是在这样的烈火煎熬之中完成的。

不过所有这些,本来都应是后话。现在且让我们回过头来,从这位伟大历史学家的幼年讲起。

三、从耕读龙门到走进长安

按秦汉时代的风气,经常是"山东出相、山西出将"。这里的"山"指华山。司马迁是一个大文人,却出在当时的"山西"。可见特立独行的人,也可以不为风俗所限。

司马迁出生在今陕西韩城,地在黄河之西。黄河在这一段由北向南流注,把横跨陕西、山西的龙门山一劈两半。黄河水位在这里有很大的落差,河水形成"龙门三跌"的壮观,然后南流而去。"鲤鱼跳龙门"的故事,最早就应该产生在这里。相传每年三月冰雪融化时,几千条鲤鱼逆流而上,聚集在这里,为的是跃上台阶状的河床。跳上龙门的,便成龙升天。司马迁就是这样一条在艰苦绝伦的逆境中跃上龙门的鲤鱼。他凭他那部不朽的著作《史记》,登上了中国历史编纂学的一座巨峰。说他是"谈古论今第一人",没有人会觉得过分的。

他自己说,"迁生龙门",小时候"耕牧于河、山之阳"。古时候以河之北或者山之南为阳。他的家乡在黄河之北(其实是西)、龙门山之南,所以说是"河、山之阳"。关于他这一段幼年的"耕牧"生活,我们知道得不多。他自己接着上面一句说到的,已是"十岁则诵古文"。所谓"古文",是指的秦统一之前就流传下来的《国语》、《左传》等书;因为它们不是用秦朝统一后所通行的隶书体书写的,所以叫"古文"。

司马迁学习古文,他的老师大概就应当是他自己的父亲司马谈。在他十岁前后,他父亲已被汉武帝召到长安去,担任的官职叫"太史丞",后来又做了"太史令"。太史丞、太史令的职务,主要是观察天象变化、制定历日、为朝廷大事预测凶吉。当时人普遍认为,天文现象与人世间的重大事件之间具有一种很神秘、很紧密的呼应关系,因此,连带观察和记录人

间社会的重大事件,或许也就属于太史令的职责范围。应该是在十岁上下,司马迁结束他所谓的“耕牧”生活,迁居到了西汉首都长安,去跟在朝廷里做太史丞的父亲一起生活。由于职务的关系,司马谈对古今历史向来十分留意。在对自己的儿子进行启蒙教育时,他把这种兴趣也深深地移植在少年司马迁的思想里。

是的,韩城对这个十岁上下的少年来说,已经显得太小了一点。幸亏他有机会居住到京都长安。这应该说是他的幸运:在西汉王朝正处于迅速迈向全盛时代的当口,他正好走进了“天下”的中心。

春秋末叶以后,华北陷入“七国争雄”的战争状态长达两三百年。那时候,战争的持续时间之长、战争动员涉及范围之广、战争残酷程度之剧烈,都是空前的。所以后来人使用“战国”两个字来概括那个时代。这个时代好不容易由秦的统一而结束。但紧接着又发生秦始皇的暴政,秦末农民起义,以及由秦末农民起义演变而来的楚汉战争,一打又是近十年。秦首都咸阳被项羽烧成一片灰烬。华北是满目疮痍,南部中国本来还没有获得开发。西汉初年,政府穷到连天子都找不到四匹同样颜色的马来拉车,将相大臣则只好坐牛车代步。

这样一种经济凋敝的局面,逼得西汉前期的政府只好采用“轻徭薄赋”的“无为”政策,好让百姓“休养生息”,从极度贫苦和疲惫的状况中喘过一口气来。经过五六十年的恢复,形势才逐渐有了转机。国家变得富庶起来,国库里“贯朽而不可校,太仓之粟陈陈相因”(积累的钱币因长期不使用,以致穿在钱孔中的绳索都腐烂了;官仓里收来的谷子长期不消费,都一批一批地变成陈谷)。经济的复苏和发展,跟着带来社会生活各领域的全面繁荣。它最突出的表现,就是一大批极其杰出的人物,不约而同地涌现到那时的历史舞台上。其中有很多人直到今天仍是大名鼎鼎的。如文学家司马相如,军事家李广、卫青,天文学家唐都、落下闳,外交家张骞,经学家董仲舒、孔安国,音乐家李延年,幽默大师东方朔等等。其中当然也包括我们正在讲述的历史学家司马迁本人。所以,毫不夸张地说,公元前第二世纪的下半叶,真是一个星汉璀璨的时代。

如今,司马迁可以在帝国的中心,亲身见证这个星汉灿烂的时代了!

在司马迁走进长安城的时候，那里不但生活着上面提到的那一大群赫赫有名的人物，而且在长安城的天子宝座上，恰巧坐着一个把自己的天才与平庸同时都发挥到极致的皇帝。他就是汉武帝刘彻。他比司马迁大十六岁，在司马迁六岁时登上皇位，在位凡五十四年(前 140—前 87)，是中国历史上在位时间最长的少数几个皇帝之一。

上面已经说过，西汉长期奉行“无为而治”，“六十余年，天下怀安”。武帝当朝时，国家越来越富足，社会关系也日趋复杂而活跃多变。这种情况，一方面不允许政府继续“无为”下去；另一方面，现在要想有所作为，也有了物质和政治的基础。这就为武帝变“无为”为“有为”，放开手去施展他在文治武功方面的雄才大略，提供了一个再恰当不过的时机。

这是中国历史上很少几个大开边功的时期。武帝朝在南面平定了位于今广东的南越政权。在西南，攻灭了云贵高原上的滇国。于是就把西汉的南方疆域扩大到今天的中国边界、甚至比它更南面的地方。在北方，汉朝连续发动了三次大规模的对匈奴战争，把匈奴驱逐到今天蒙古国境内的草原上。在西面，为了联合西域各国，实现“断匈奴右臂”的战略设想，武帝派张骞出使今中亚地区。由此，中国人第一次详细地了解到河西走廊西端以外那个极其广大的地区。

在内政方面，武帝做了三件重大的事情。一是继承前朝的政策，不动声色地化解了汉初所封的同姓诸侯王的最后势力。二是“独尊儒术”，为后来的历朝历代定下了意识形态的基调。从孔子以来在政治上一直不吃香的儒家学说，至此确立了长期统治中国思想领域的地位。三是通过实行盐铁专卖，强化中央政府的财政资源。

武帝统治时期的西汉，就以这样一个“全盛”时代的形象，被记录在中国的历史里。

雄才大略的刘彻当然还有他作为个人的另外一面。

他本是一个率性到荒唐的人。即位后的最初几年，朝政实际上还控制在一手把他扶上皇位的太皇太后窦氏手里，武帝事事做不得主。在郁闷之中，他竟逐渐迷恋上在月夜乔装，骑马出宫，到民间胡闹的消遣。那时他经常冒用姐夫曹寿的封号“平阳侯”，在夜里带了一帮人，“微服乘马

出游”。有一次因为他的马队践踏了太多的农田，激起民愤，被当作流氓团伙受到当地县令围捕。又有一次，他闯进民宅，看中了人家的婢女，就强迫人家陪着他在那里宿夜。结果遭人袭击，差一点丢了命。窦太后死去之后，他确确实实地管起天下来，大概没有再像这般行事。但他其实照样荒唐，只不过“荒唐”的形式有所改变而已。

一是贪好女色。据说他自称可以三天不食（他在后半辈子练过辟谷），却“不能一时无妇人”。一时者，一个时辰也。在他之前，西汉皇帝的宫室中，“宫女不过十余，武帝时，取妇女数千人以填后宫”。宫人既多，最幸运的人也不过“数年一再遇”。他出游各地时，也经常带两三百妇人，“载入后车”。

另一件荒唐事是希求长生，所以就好神仙。他自己说过，如果能像传说里的黄帝那样不死而升天，那么他丢弃妻子儿女就会如同丢弃破鞋子。《史记·封禅书》就生动地记录了他屡次求仙、屡次失败、至死而不悟的经过。

第三个是刚愎而又深怀猜忌之心。秦始皇无理杀人，尚须有一个“入则心非，出则巷议”的说法来作理由；也就是说，至少还有“巷议”（到街头去散布不满或小道消息）这样“现行”的罪名。汉武帝则可以用“腹诽”的罪名杀人。说人家犯了在肚子里诽谤他的罪，这就真变成了“欲加之罪，何患无辞”！武帝时期的丞相，如果从他亲政（也就是窦太后死后）算起，总共有十人。其中有四人病死、一人免职，还有五个都是被他处死的（自杀三人，腰斩一人，族诛一人）。公孙贺被任命为丞相时，竟至于惊恐万状，顿首涕泣，不敢接受官印，口称“从今天起，我就危险了”。后来他果然被族诛。

这样一个汉武帝，表面上讲仁义，内心其实多欲而猜忌，就是司马迁即将要侍奉的君主。他既喜爱司马迁的才华文章，又容不得他独立的思想与人格。因此不难理解，当司马迁被他猜疑为是在婉转地攻击自己宠爱的将领兼亲戚时，他会把何等的怨怒加在司马迁头上。

不过，刚刚到达京城长安的司马迁还不容易看到这里隐伏的凶险。长安集中体现了那个时代正在迅速上升的社会财富、国家权力与文化艺

术。司马迁成为这一繁荣的见证。他在长安读书将近十年，这期间很可能曾向当时正在首都的董仲舒、孔安国等大儒问学。在他后来的思想中，儒家影响的色彩很浓，不像他父亲那样崇尚黄老之学，也许就跟他与董仲舒等人的接触有很大关系。他不但能在各种场合遇到第一流的学问家，而且或许还能因为父亲的职务关系，间接地通过父亲转述，接触到收藏在国家图书馆里的各种书籍。那时离秦的禁书令被废除已有几十年，各种各样的书籍正在被人们重新发掘出来。身处在全国文化中心，接触这些书籍的条件，是与僻居在韩城龙门这样的小地方所万不能比拟的。

司马迁十九岁那年，他的家庭迁居到距长安城西北八十里的茂陵。汉代有一种制度，把天下豪强富猾迁到京城附近的诸帝陵区居住，好对他们进行就近监视。汉人把这个做法叫做“内实京师，外销奸猾，此所谓不族(族指灭族)而害除”。到他十九岁时，武帝为自己预修陵寝已经十二年，墓在长安西北槐里的茂乡，所以叫“茂陵”。于是把各地的豪杰以及家产三百万贯以上的人都迁往茂陵。司马谈一家也在这时搬迁到茂陵新居。

在茂陵新居，司马迁亲眼目睹了当时的一位大侠，叫郭解。此人年轻时曾做过很多坏事。与人交接，一不合意便动手杀人，私铸伪钱币，盗墓掘宝也是家常便饭。但他的运气很好，犯了罪，不是侥幸逃脱，便是遇到大赦、免于追究。年长之后，随着阅历和势力的增加，他的行为发生很大的改变。他开始乐善好施，帮助别人后总是不愿张扬；待人接物往往以德报怨，为人谦恭；生活上也很节俭。但他仗义赴难、扶弱救急的侠义心肠却没有变。有一次，他姐姐的儿子仗势欺人，聚众酗酒时强行对一个狐朋狗友灌酒，结果在斗殴中被对方杀了。郭解的姐姐拒不收尸，想以此胁迫弟弟出面干预。郭解派人暗访到那个躲藏起来的凶手，当面问明情况后说：“你杀他本没有错，是我的外甥理亏。”于是他放走那个人，把外甥埋葬了事。这件事传开后，他比从前更加得人心了。

据说他的家产并没有三百万贯，但还是被列入迁徙的名单中。郭解动员了朝中大将军卫青去替他说情。武帝说，郭解虽然是一介平民，居然能指使将军替他说话，看来家里不会没有钱。结果仍被强制迁移。他到关中之后，当地豪杰，无论过去与他是否相识，都争相和他结交。朝廷最

终还是找了一个罪名把他杀掉了。

司马迁对郭解被处死充满了惋惜。他并不盲目崇拜所谓“侠义之士”。在他看来，像战国“四君子”那样的“侠义之士”，不过是凭借了强大的政治经济势力，就像是“顺风而呼，声非加疾，其势激也”。还有一大批侠客被司马迁称为“豪暴”，专门欺凌贫弱、横行霸道，是游侠中的丑类。但像郭解这样的侠客，虽说他为人短小，貌不及中人，也不会说话，但言必信、行必果、诺必诚，有舍生赴义的气概；所以天下人无论社会地位高下，全都仰慕他的名声。司马迁赞扬郭解，很可能是把郭解一类人看作是“在铺天盖地的专制政治巨压下”为走投无路的人挣扎出来的“一条缝隙”（徐复观语），至少使受压制的人能喘上一口气。他悲哀地感叹，自从郭解死后，天下为侠者虽多，却再没有足以称道的人了。

在长安读书将近十年后，二十岁的司马迁在父亲的支持下出发，游历全国各地。他要用自己的亲身经历，去验证书上所提到的种种山河形势和民间风情，去感受那些凝聚了沉重的历史分量的古迹旧地。他要通过行万里路来激发自己的历史想象力，使从书面记载里获得的知识活起来、丰满起来、立体起来，使它们真正化作能在自己脑海里一幕一幕展演的历史剧。

对司马迁的出游，还不能仅仅从“读万卷书，行万里路”的角度来理解。尽管他已身处当时的政治、文化中心长安，但这个都城所在，也包括司马迁故乡所在的那个区域，当时恰恰又是文化底子较薄弱的地方。

秦汉帝国的核心地区在华北，华北作为核心地区又可以分为两块。东边是黄河中下游平原，西边是渭水平原；这两块之间被太行山、吕梁山脉以及由北向南流的黄河所阻隔，只有在南面比较容易互相联通。连通两边的最主要一条道路上，有一个著名的关口，叫函谷关（秦汉以后函谷关湮废，它的功能遂为更西面一点的潼关所取代）。潼关附近，有天险华山。所以东面这一块称为关东，又称山东，西面的渭水平原称为关中（不大称关西，因为渭水平原四方都有关隘，被它们包围在当中，通向关东的，也不只有一个函谷关，如它东南还有武关，也是一处天险要塞，刘邦从关东杀进关中，就没有走函谷关，因为那里有重兵把守，而是走的武关）。古

代中国文化底蕴最丰厚的地区是关东。关中是秦统一全国的根据地，但秦在很长时期内被关东六国看作“虎狼之国”，是没有什么文化的。春秋战国时文化名人，差不多没有出于关中的。这里本来文化底子就不厚，加上秦始皇焚书坑儒，执行得最彻底的，当然是在他统治的根据地，所以关中在文化上一向不如关东。要讲历史文化的沉淀，那优势全不在关中，而是在关东。

在上面所说的核心地区之外，秦汉时代的次发达地区就是淮汉以南的南部中国，当时称为楚地，又分东楚、西楚和南楚。这个广袤的地区，在春秋战国时期发展得极快。从政治军事的实力来说，楚国在对抗秦国的局面里占有一种非常特殊的地位。当时曾流传“楚虽三户，亡秦必楚”的说法；秦始皇死后，起来反秦的人，果然都打出楚的旗号。司马迁因此在秦、汉之间特别插入一个“秦楚之际月表”，按月来记载这“五年之间，号令三嬗”的复杂形势（除此之外，《史记》里的其他表都是按年记事的“年表”）。楚的文化也与关东传统很不相同。老子、庄子、屈原都是楚人；只要比较一下《诗经》与“楚辞”在风格上有多么不同（每句字数的整齐与不整齐，语气词的不同，鬼神气象的有无），就不难体会两种文化传统之间的差异之大。汉初推行的黄老之学，它的基础其实就是楚文化。三楚以外，那就是秦汉帝国的边缘地带，远了，不去说它。

现在我们知道，关中文化从它的历史根源、历史积淀来说，远不如关东地区来得丰厚发达，甚至也远远落在楚地文化的后面。所以，如果枯坐在关中，尽管有再多的书看，有再多的饱学之士可以请教，总还难免隔靴搔痒，缺乏真实的体验。司马迁的志向，在“原始察终”、“通古今之变”、“著（彰显）……兴坏之端”。所以，对他来说，亲眼看一看那些著名的故迹遗址，亲耳听一听故老传闻，是必不可少的。我们完全可以想象，即将开始的壮游，将会怎样把有关此前两千年的记载和传说，在司马迁的胸臆间激发成一幕接着一幕活灵活现的历史伟剧！

四、壮游万里，观想古今

司马迁大约从长安出发逾越秦岭东段余脉，经过武关这个被称为“秦

头楚尾"的要塞，进入楚地。从那里溯汉水，便抵达洞庭湖一带。注入洞庭湖的沅水和湘水两河流域，是屈原被流放的地方，所以他在《离骚》中说过"济沅湘以南征"云云的话。司马迁到那里去，应当就是为了追寻屈原的踪迹。接着他南下九嶷山（在今湖南、广东交界处），为探访传说中大舜的葬地，再折回北面，去凭吊屈原写下《怀沙赋》后自沉的汨罗江。他后来说，当他翻阅屈原的《离骚》、《天问》、《招魂》等篇章，想起曾身临他自沉之地的经历，就会看见屈原栩栩如生的样子，禁不住垂泪涕泣。可见他对这番实地探访的印象之深。

司马迁从长沙渡洞庭湖，现在就可以顺流而下，抵达九江。他自己说："余南登庐山，观禹疏九江"，从今九江到庐山，确实要往南走一段，但说，"观禹疏九江"就不大好理解了。《尚书·禹贡》提到"九江"，但并没有说禹在这里治过水。所谓"禹疏九河"，按文本原意是描写他在华北的活动。司马迁认为在这里可以找到大禹治水的遗迹，说明在那个时代，最初出现在华北的传说人物尧、舜、禹的活动地域，都已经被极度地扩大了（舜葬于九嶷山之说亦同此理）。这些上古传说里的人物，即使在真实历史中确有原型，那也最多不过是在远古的华北同时存在过的成千上百甚至几千个小酋邦之中势力较大、较有名的酋长。由酋长而被提升为神话中人，由神话中人再度被"历史化"而变为现实人间的"圣王"。经过这样一番由人而神、又由神而人的转换，被"还原"的已经远远不是转换之初的那个人，而是要比最初的酋长强大不知道多少倍的想象中的"历史人物"。

从庐山下来，再度顺长江东下，就来到江南。他所以会在今绍兴寻访"禹穴"，其中的道理也和刚刚讨论过的同样。黄帝跑到浙江南部去"升仙"、大禹南巡死于会稽，还被葬在那里，都属于这一性质的"集体想象"。禹的传说和遗迹传播到江南，很可能与越国的王族自称是大禹后代有密切的关系。这些想象，在司马迁的时代早已变成为被人们深信不疑的真实历史。我们当然没有理由要求司马迁能够像现代历史学家那样，一眼看穿它们。

从禹穴北上，司马迁到达长江三角洲的吴国故地，访问春申君的旧城。当日南部中国的经济文化，其发达的程度要远远落后于华北核心地

区。土著居民是与北方的华夏完全不一样的人群;他们说的也不是汉语。北方的城市人口拥挤,“车毂击(因为车太多,所以轮子的轱辘互相碰击),人肩摩,连衽(衣服下摆)成帷,举袂(袖口)成幕,挥汗成雨,家殷人足,志高气扬”。所以当时的民谣说:“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往。”可是南方呢?司马迁描写他的亲眼所见说:那里地广人稀,盛行刀耕水薅的粗放农业;因为人口少,日用所需大半靠自然资源直接提供,既没有发展商业的需要,也缺乏通过商业逐利的动机;人们都能勉强混日子,过得懒散苟且,无大贫,也无大富(社会分化程度很低)。正因为如此,春申君故居的繁华才会给司马迁留下特别深刻的印象。

从那里他到姑苏观看太湖,循江南水道达于长江,又渡江北行,到西汉名将韩信的故乡淮阴。淮阴当地人告诉他,韩信贫时葬母,居然选了一块又大又平敞的开阔山地,在旁边预留出可安置万户人家、以便为母守坟的地方,可见他当初的志向就非一般人可比。

司马迁在《史记》里为韩信列传,写到过一个著名的“胯下之辱”故事,应当也是在此时从韩信的家乡听来的。故事说韩信年少时,曾在大庭广众受到当地卖肉集市中一个恶少的欺辱。那恶少对他说:“不要看你人高个子大,又喜欢佩戴刀剑,实在是胆小鬼。你如果不怕死,就拿着刀冲我来;如果怕死,就从我裤裆下钻过去。”韩信对这个恶少打量了一番,居然乖乖地伏下身子,跪倒在地上,一声不吭地从恶少的裤裆下钻过去了!说到这里,司马迁写道:“整个集市的人都讥笑韩信,把他看作是一个怯懦的人。”

在这里,司马迁的措辞非常值得推敲,韩信不过是被那些讥笑他的人看作怯懦而已。他这样说的真实意思是,在他看来韩信未必怯懦。那么,他这是在不加区别地赞扬卑躬屈膝的胆小鬼,或者赞扬用“以曲求伸”的借口为自己的怯懦行为辩护的卑劣人格吗?完全不是这样!司马迁高度评价韩信在楚汉战争中不可替代的作用。他指出,正是仰仗了韩信的智勇,刘邦才能“拔赵、魏,定齐、燕,使汉三分天下有其二,以灭项籍”。韩信终以谋叛被杀,不过失算在“天下已集(已统一),乃谋畔逆”而已。在司马迁看来,韩信在楚汉战争中所成就的奇勋伟业,甚至他后来的谋反,都证明他确实是一个心存大志的人。因此,司马迁才会对少年韩信忍受“胯下

之辱”体会得比流俗见解更加深刻。他是从自己甘愿忍受宫刑污辱的悲壮心境出发,去看待韩信的。不加分析地拿“以曲求伸”当作人生教条,经常会把人引向阴暗势利、卑鄙龌龊的心态,这是我们应当加以警惕的,这也不是司马迁赞扬韩信忍受“胯下之辱”的本意。

自淮阴再往北走,遂进入齐鲁地区。这是秦汉时文化底蕴最深厚的地方,司马迁说,在那里儒学传统已化为人的“天性”。他称赞齐地民俗说:“洋洋哉,固大国之风也。”他在鲁地参观孔子的庙,被其中的车服礼器以及在孔府习礼的青年学生深深地吸引了,以致流连再三,不舍得离开。从齐鲁南返彭城,那一路走得不大顺利。在路过薛这个地方(今山东薛城)时,他发现此地虽与邹鲁相距不远,其民风却暴烈少文,与邹鲁迥然不同。一打听,才知道战国时孟尝君世代封在这里,在此地庇护了六万多家“任侠奸人”,所以才会如此。

由彭城西行,司马迁进入追随刘邦起义打天下那一帮人的故乡。那里还有许多人记得萧何、曹参、樊哙、夏侯婴事迹。特别是他还遇到了樊哙的孙子,当时失封家居,从他嘴里听到许多当年的故事。他凭吊了这些功臣名将的墓。

从那里,他穿越今河南省境,沿途考察名胜古迹。在大梁(即今开封)城的城墙废墟处,司马迁专门打听所谓“夷门”的位置,这才知道就是十二城门中的东门。夷门曾因信陵君“窃符救赵”的一段故事而名闻天下。

信陵君是战国时的魏国公子,是那时候以大批收罗侠客知名的四大公子之一。当时魏国有一个叫侯嬴的高士,穷困潦倒,隐身在大梁充当夷门的看门人。信陵君知道这个消息后,想用很丰厚的馈赠来打动他,但被侯嬴一口拒绝。此后有一天,信陵君在家里大摆宴席,客人都就座后,他却翻身上车,预留着车左面的上席,亲自往夷门去请监门侯生。侯生见了信陵君,提起破衣旧帽子,毫不谦让地坐到信陵君的上首。信陵君恭恭敬敬地拉起控驭马车的缰绳,驾车就往回走。在路上,侯生又突然说:“我有个朋友在街上的卖肉店里,请从那里绕一下。”到了那个肉店,侯生下车去与名叫朱亥的屠夫说话,一面不断地察看信陵君的脸色。这时候,在信陵君的家里,魏国的将相、宗室、宾客满堂,都在等待信陵君举杯请客;他的

从骑心如火燎，市民们则好奇地围着亲自驾车的信陵君看热闹。但信陵君始终安然自若，一点没有不耐烦的神色。监门侯生蹭足了工夫，这才辞别朱亥，跟信陵君去赴宴。信陵君把他安排在宴席上座，向全体宾客介绍自己的新客人，并亲自向侯生祝酒。

侯生作信陵君的食客后不久，秦国进攻魏的同盟赵国。魏王先发兵救赵，接着因为受秦的威胁而命令援赵的魏军统帅按兵不动，赵国形势危急。赵国的平原君派到魏国求救的使者"冠盖相属"。信陵君计无所出。这时候侯生给他出了一个主意，就是著名的"窃符救赵"之计，即用替魏王爱妃寻获她的私人仇敌作为交换，叫她偷得魏王调兵遣将的虎符。凭着这枚虎符，信陵君来到魏军阵前，依靠侯生推荐的勇士朱亥，对见证虎符后依然不肯交出兵权的魏军统帅实施刺杀。信陵君终于夺得十万魏军的指挥权，"北救赵而西却秦"。那个侯生呢？他对信陵君说："我受你厚恩；但因为年老，不能随你一起去实现这番策划。我会计算你的行程，在你到达魏国大军的阵地之日，我将面朝你所在的北方自杀。"他果然这样做了。

最后，司马迁大约是通过函谷关，回到关中。

司马迁的行程，总共两万多里，走了两三年之久。他由此而得以见识了当时被华夏文化所覆盖的差不多全部地区。他还没有走到吴越之地的更南方，也没有到楚西南的边外地区。西汉将版图扩大到这两块地方，还在司马迁漫游关东之后。司马迁在《史记·西南夷列传》里写道："南夷之端，见枸酱番禺；大夏杖邛竹，西夷后揃。"这段话分别说了两件事。南越国未灭亡时，曾用一种"枸橘酱"来招待西汉使臣。据南越人说，他们是从来自今广西、贵州地区的商贩手里获得这种味道特别的土特产的。使臣回到关中一打听，了解到这种枸橘的产地实际是在蜀地。西汉人这才知道从蜀地东南行，有路可以通到今广东。他们要循这条路攻打南越，因此才有不久后从四川经略牂牁等"南夷"之地的行动。这是前一句话的意思。后一句话则说，张骞通西域归来后报告，在印度看见有人用"邛竹"，即今川西南出产的竹子制造的手杖。他向当地人询问从哪里获得这种手杖，才知道从今滇西有路可以通过今缅甸等国进入印度。于是西汉又有了将"西夷"即今云南各部族括入版图的念头和行动。司马迁后来作为皇

帝使臣访问过"西南夷",是他那个时代最早对这一地区进行实地勘察的极少数人之一。

这一番出游,对司马迁后来写史记有极大的帮助。顾炎武说,秦汉之际,兵马出入之途曲折变化,只有司马迁能对此了如指掌,说得一清二楚。自古史书讲战争地形,没有比他更详细的。司马迁胸中有一个天下大势,非后代书生及得上的。

经过长途跋涉,归家不多几年之后,他即被召去做"郎中"的官,从此踏入仕途,而且是在有不少机会接近皇帝的那个圈子里。他做郎中十年左右。而他进入仕途后的第一个上司,就是名将李广的儿子李敢。

五、做郎中官的十年

司马迁所担任的郎中一职,实际就是皇帝的侍从官员。平时参与守卫宫城门户;皇帝出巡时,就充当随从车骑。侍从官分为三等,郎中属于最低的一等。当时的郎中,或由高级官员的子弟入选,或由博士弟子(有点类似国立大学的大学生)中的优等生充任,此外也有立了战功被选入宫廷的,还有一些是从家中积累了巨额资产的大户中选用的。通过郎中官制度,皇帝可以与社会上有钱有势的家族结成效忠君主的个人关系,很有利于收买人心,当然也能吸收一部分没有背景的青年才俊。这些侍从人员在皇帝身边见多识广,又随时被皇帝差遣出去,慢慢变得对国家大事熟悉起来。经过若干年的熏陶见习,就会被派到朝中或者地方上做官。所以郎官很像是一个干部培养学校,在西汉属于走上仕宦道路的正规途径。

上面说到,做郎官是需要一定的家庭背景或个人经历的背景的。这些条件,司马迁都不具备,那他又为什么能够做郎中呢?

司马迁自己说,他做郎中,是"幸以先人之故"、"赖先人绪业"。那就是说,因为他父亲做朝廷的太史丞,可能获得了武帝的欢心,所以就把他的儿子任命为郎中。

他被任命为郎中的时间,王国维说"其年无考"。后来,诸家有各种各样的猜测。其中最有理有据的一种说法,应该是在他二十八岁的元狩五年(前118)。这样说有两条理由。一是元狩五年武帝重病,命一神巫在

甘泉宫作法,紧接着就把他供奉在一个名叫"寿宫"的便殿里。这本是一件很保密的事,局外人绝不知情,但司马迁却自言,"余入寿宫侍祠神语"。他还明白地说,这个巫师所说,与一般人都懂的常识绝没有任何不同,但武帝就是愿意相信他。是知他显然已在这一年随从武帝见过这个巫师。第二条理由是,我们知道司马迁与任安相知相善,他怎么会认识任安呢?任安恰恰在元狩五年入宫做郎中,而且在那里只待了一年。所以元狩五年时,司马迁必定已经担任郎中的官职。因此,他才会有认识任安的机缘。

他何时担任郎中为什么就那么重要?

因为恰恰是在这一年,担任郎中的长官,也就是九卿之一的郎中令的,就是飞将李广的儿子李敢。

李敢在这一年做郎中令,接替的是他父亲李广的位置。当时的李广已经有一点老了,因此从地方长官被调入内朝,做了五年的郎中令。看到朝廷正在组织大规模的对匈奴战争,他的手又痒起来,再三要求到前线去打仗。所以到元狩四年,李广受命为"前将军",离开郎中令的职位,从卫青出击匈奴。卫青力图亲手擒获匈奴单于,硬要把李广调到侧翼的方向上去。李广争辩说:"我身为'前将军',本应为全军前锋;而大将军你却要把我改调到东道侧翼去。我自从束发成人以来,就与匈奴搏战。现在总算有了当面迎击单于的机会!请把我派在最前面,先与单于死战。"但卫青在出发前曾暗受武帝指示,说李广年老命薄,恐怕不能成事,不要让他独当一面去对付单于,所以卫青坚持先前的命令。李广只得怏怏离开主攻方向,移军迂回包抄。因军内无向导,他未能及时与卫青形成合围之势,单于由此得逃脱。卫青下令追查迷失道路的战况。李广不愿忍受面对刀笔吏问讯的人身侮辱,于是在前线引刀自刎。"军士大夫一军皆哭,百姓闻之,知与不知,无老壮皆为垂涕。"

李广的儿子李敢在那一年也随霍去病出征,元狩五年回到朝廷,遂代李广担任郎中令。他痛恨卫青排挤父亲,还将他逼死,因此寻机会殴打卫青。卫青自知理亏,未敢作声。卫青的亲戚霍去病,很为卫青抱不平,于是乘跟随武帝打猎时,用箭射杀了李敢。汉武帝对此中内情心知肚明,对

外却宣布李敢在行猎时触鹿角而死。后来,李敢的儿子李禹又因为与武帝的侍从吵架,被武帝处罚,要他与老虎搏斗。西汉皇室好像很喜欢搞这种黑色幽默的恶作剧。武帝的祖母太皇太后窦氏,也曾叫一个她不喜欢的儒家大臣去和野猪搏斗。幸亏当时在位的汉景帝、也就是武帝的父亲,偷偷地塞了一把刀给那大臣,才保住了他的命。

李敢任郎中令的元狩五年,正是司马迁开始担任郎中职务的时间。他对自己的这位上司肯定是同情的。在《史记》所描写的对匈奴战争中的三个名将,即李广、卫青和霍去病中间,司马迁评价最高的是李广。可以说没有一句批评,只有好话。对卫青和霍去病则颇多委婉之辞,说他们虽然有一点才勇,但其实是以外戚贵幸用事;他甚至还说,把他们写在《佞幸列传》里,也是可以的。司马迁替李广之死抱不平,对霍去病射杀李敢也心存自己的看法。他写的《李将军列传》,在以"上讳云,鹿触杀之"结束对李敢的叙事后,又加上"居岁余,去病死"这么六个字。如果他不是在暗示,这是对霍去病仗势欺人的报应,那么把这六个字放在李敢的传记里就完全是多余的。由此可见司马迁的心态。

除了顶头上司李敢外,在司马迁当郎中的那段日子,他甚至与李敢的侄子李陵也算做过几年同事。当时李陵是在另外一名"九卿",即卫尉的部下做"建章监侍中"。司马迁所担任的郎官,也是属于侍中性质的一种职务。因而他自己说,他与李陵曾"同居门下",即同在宫廷里做侍中。我们一向就知道,司马迁后来站出来为战败降敌的李陵说话,是出于他的一副侠义心肠,因为他看不得人间竟有这么不平的事。这当然是不错的。我还想补充的是,他替李陵说话,其实还不止是为一个素不相识的陌路人仗义执言。他对这一家虽不熟识,却又是熟知的。这是一种很重要的推动力,促使他在眼看着继李广、李敢之后,他们的族人李陵又遭遇不公平的待遇时,忍不住要挺身而出。没有想到的是,他却为此惹出杀身大祸。

在他任郎中前后,汉武帝开始大规模祭祀神灵和巡行郡国的活动。司马迁作为随行侍从,于是有了不少机会访问名山大川、边障雄关。从前尚未到过的地方,现在有了绝好的机会去一开眼界。这中间,有两次行程特别值得一提。

一次是他三十四岁时，跟随武帝到长安西面的雍县（今凤翔）祭拜青、黄、赤、黑、白五帝，结束后又继续向北翻越陇山（在今六盘山脉中），到达陇西的崆峒山，相传此地为黄帝巡游所至之处。再向西他们又一直走到祖厉河（在今甘肃东部），才返回。司马迁于是亲身体察了"塞外"的地理形势和苍凉风光。

到第二年，也就是三十五岁那年，他又奉武帝之命，出使巴蜀以南，那也是从前他的足迹未曾到达过的地方。司马迁奉命出使的这一年，西汉在巴蜀周边的外缘地带，设置了好几个新郡，包括越巂、牂牁等郡。他出使之后两年，西汉又发巴蜀之兵，攻滇国，迫降之。西汉遂拥有今滇黔全境。司马迁此行，似乎是为了两年后的攻滇行动考察形势。这一次他可能是从长安西行，由关中西边的大散关南下，沿嘉陵江上源南行，然后择取后来所谓"剑门蜀道"到达成都。从那里继续西南行，可以向南渡过大渡河，到今天西昌、盐源一带，再渡金沙江，进入今云南西部，就是当日的"昆明"。司马迁后来写《史记·西南夷列传》时的许多信息，当来自他这一趟长途跋涉的考察。

他从西南返回关中时，应当已是次年岁首。此时，汉武帝已经从长安出游，赴泰山举行"封禅"大典去了。司马迁奉令立即出发，去追赶武帝一行。但刚离开长安不久，他就在路上遇到了因重病无法继续侍从武帝东游，而不得不留在周南（即洛阳及其邻近地区）的父亲司马谈。

元封元年（前110）正月，司马迁从西南奉使赶回长安时，汉武帝已经出发东行，正在去泰山"封禅"的路上。所谓封禅，是指由皇帝祭拜天地的最隆重的典礼。司马迁之父司马谈身为太史令，本来是应该跟随武帝一起去泰山的，但是走出关中不久他就生了重病。武帝由此东行，首先去中岳嵩山，举行礼祭。司马谈大约还是勉强随行的。据说武帝在嵩山上拜祭时，群臣在山下好像听见三声高呼万岁的声音。但司马谈的病这时越来越沉重，无法再一路跟着往东走，所以只好回到"周南"，也就是洛阳。正在洛阳奄奄一息之际，他遇到了从长安匆匆赶去追随汉武帝的司马迁。

司马迁在为《史记》写的"自序"里，详细记录了司马谈在"河、洛之间"对他说的那番语重心长的遗嘱。司马谈说：

余先，周室之太史也，自上世尝显功名于虞、夏，典天官事，后世中衰，绝于予乎？汝复为太史，则续吾祖矣。今天子接千岁之统，封泰山，而余不得从行，是命也夫，命也夫！余死，汝必为太史。为太史，无忘吾所欲论著矣。且夫孝始于事亲，中于事君，终于立身，扬名于后世，以显父母，此孝之大者。夫天下称颂周公，言其能歌文、武之德，宣周、邵之风，达太王、王季之思虑，爰及公刘，以尊后稷也。幽厉之后，王道缺，礼乐衰，孔子脩旧起废，论《诗》、《书》，作《春秋》，则学者至今则之。自获麟以来，四百有余岁，而诸侯相兼，史记放绝。今汉兴，海内一统，明主贤君忠臣死义之士，余为太史而弗论载，废天下之史文，余甚惧焉，汝其念哉！

所谓"自获麟以来，四百有余岁，而史记放绝"，那意思是说，经孔子改编的鲁国史记《春秋》，写到周天子"西狩获麟"（前481）为止。抓获了被古代中国人看作瑞兽的麒麟，表示天下将有圣王出世。这本来是大好事。可是那麒麟不久又死了，表示已出世的圣王终于没有机会能真正治理天下，所以孔子非常悲伤，不肯再把《春秋》继续写下去。这就叫"获麟止笔"。两年后，孔子本人也忧伤而死。从此存录天下大事的连续历史记载中断长达四百年。司马氏父子一心想要接续的，就是这一段历史空白。

司马迁俯首流涕，对父亲发誓说："我虽不聪敏，请容许我把您已记录编排过的有关过去的传闻，完整地书写出来，绝不敢有缺漏。"洛阳相会，就这样成为这一对钟情于历史学的父子之间的生死之别。

据司马迁家族的传说，他的先世，曾在舜在位时以及夏朝世世做"天官"，也就是观察天文、推算日历、预卜凶吉的巫师。传到西周，这一支家族中有叫程伯休甫的，在周宣王时终于失去了世代相守的"天官"一职，改任司马，因以司马为姓氏。这一段家谱是否完全可靠，已无法确切地知道了。春秋中叶，司马氏离开东周去晋，以后又分为入卫国、入赵国和入秦国的三支。入赵国的那一支，就是后来两晋皇族所从出；而司马迁的先祖，则属于入秦国的那一支。在司马谈之前，入秦一支中最有名的人物，要数"司马错谏伐蜀"里的那个主人翁了。秦采纳他的建议；平蜀后，他做

了蜀郡守。司马错的孙子司马靳，是秦名将白起的副将。司马靳历五世至司马谈，所担任的都是一些不大的官。司马谈担任太史丞、太史令，所以他自以为是接续了远祖的事业。这个职务需要许多专门的知识，当日常常作为“家学”代代继承。所以司马谈预料，他死后，儿子司马迁一定会继任这一官职。但他更关心的，似乎是他们父子两人已着手从事的一件“业余”的工作，这就是接续孔子“获麟止笔”以来四百多年的历史记录，写一部通贯古今的巨大历史著作。所以他谆谆告诫司马迁，自己最担心的就是这个愿望无法再实现。他一再叮嘱说：你千万要记得这件事啊！

我们今天已经很难明白地知晓，司马谈临终之时，司马迁究竟仍守候在他的身边，或者他早已经告别父亲，重新踏上追赶汉武帝的路途了。如果司马迁陪伴父亲一直到他咽气，那么他恐怕很难不再归葬关中，料理后事，这样他就可能赶不上武帝的封禅大典。即使他决定暂时搁下丧事，以戴孝的身份参与隆重的典礼也是不大合适的。恐怕父子两人之间当时还不是“死别”，而是“生离”。司马谈应该死于司马迁离开洛阳东去之后。但无论如何，洛阳一会，最终还是变成了司马父子的最后诀别。

六、从封泰山

所谓封禅，照司马迁的说法，就是指在泰山顶上筑土为坛祭天，以感谢天的功德，是谓“封”；在泰山脚下的梁父山筑坛祭地，以报答地的功德，是谓“禅”。“封禅”之名，最古的经典（即所谓六经）里都没有提到。究其本原，应该是春秋战国时在齐鲁间发展和流行起来的。齐、鲁是当时中国文化最发达的地方。位于两国之间的泰山，被这里的人们看作天下最高的山，最接近至高无上的天帝，所以也是祭祀上天最合适的地方。这种观念发展到战国末年和秦初渐趋成熟。按照这种观念，一个政权如果巩固了自己的统治，并获得上天的正式承认，上天就会降下各种各样的“符瑞”，亦即表示该政权已获得天赐福运的各种吉祥信号。例如猎获形状像“麒麟”的独角兽、宝鼎显现、夜有“美光”而白天有“黄气”、“一茅三脊”（即一片茅叶上有三根主叶脉）等等。这时候就应该举行“封禅”典礼，以答谢天意，同时也是向人间社会表明统治者已接受“天命”，或者叫作“奉天

承运”。

从今人的观点来看，封禅很容易被看作是一种愚蠢可笑的迷信和骗局。迷信和骗局经常是一而二、二而一的。统治者要欺骗别人，必得先欺骗自己，也就是自欺；自己先受骗上当，再大张旗鼓地去骗人，于是便很自然地由自欺而发展到欺人。古代的儒家中也曾有很多人不赞成封禅。他们认为，既然儒家最权威的经典中从没有提到过封禅，所以就不能相信这是真正的“古制”。他们坚持说，圣主不需要封禅，凡主（平庸的君主）又没有资格封禅。所以这件事不管怎么样都于理无据。他们很赞许梁武帝，说他虽然是“中主”（才能中等的君主），却能力排众议，“毅然不为封禅之事”。

封禅的提倡者们虽然鼓吹这是一种古已有之的大典，但一直到秦始皇的手里，才真正想到要把它拿来实行。他做皇帝三年后，带了七十名齐鲁儒生，来到泰山准备封禅。可是这个典礼究竟应该如何举行？临到办事的时候，儒生博士议论纷纷。有的说要用蒲草裹住车轮，以免伤到草木；有的竟然说只要扫扫地就算祭好了，取其简便易行。大家七嘴八舌，根本得不出什么结论。秦始皇看到他们这么不济事，勃然大怒。于是他将他们全部斥退，按自己的设想到泰山顶上行封礼，又到梁父山行禅礼。其礼节大多数参用秦国祭祀上帝的老制度，但对具体的仪式却故意秘而不宣，免得再遭到说三道四的瞎议论。诸儒生因为不得参加，心怀怨恨。恰好秦始皇走到半山即遇大雷雨，躲在树下，儒生就讥笑他犯了天怒。不久秦亡，又有人散布流言说，其实秦始皇当初根本就没能爬到山顶；这是老天在阻挠他，因为他不配主持封禅这样隆重的典礼。

那么，秦始皇为什么会如此热衷地迷恋于封禅这种没有多少历史根据的闹剧呢？这当然同他的迷信思想有关系，不过又不能完全用迷信思想来解释。秦始皇所建立的专制皇帝统治下的中央集权统一国家，与西周、春秋那种以周天子为“共主”的分封体系完全不一样。那么究竟应当如何向当时的人民解释这种新制度体系、新国家制度的合法性呢？我们知道，任何政权都无法仅仅依靠暴力和镇压就维持下去。它总还要尽可能地说服被统治的人们，让他们相信它的存在是合理合法的。这就需要从意识形态的角度解决国家政权合法性的问题。但是在当时的经典里，

找不到可以用来为专制主义的中央集权统一国家辩护的论据。秦始皇一心要搞封禅,就是要向天下表明,秦的统一已经获得了上天的肯定和保佑。那些心怀不满的儒生所以要强调秦始皇封禅没有成功,其实也是在暗讽秦帝国缺乏历史合法性。

西汉的国家制度承秦而来,它也面临着同样的证明自己统治合法性的问题。到武帝时,海内升平已六十多年,家给人足。封禅不仅出于汉武帝一个人的奇思怪想,也是汉朝一代相当多儒生的心愿。人们都希望能在几百年一遇的全盛时期,亲眼目睹封禅的大典。大文人司马相如死后,朝廷到他家里征求他留下来的著作稿件,但家里没有留下什么书。问他的夫人卓文君,回答说,长卿未死时,时时著书,才写成,就被人取去。但他确实在死前写成一卷书,嘱咐道:有使者来求书,就将它上奏朝廷。这一卷书,竟然就是请求汉武帝实行封禅典礼的奏文。如果要用打油诗来描写这件事,可以叫"天子诏求相如书,身后惟留封禅文"。司马迁的父亲司马谈,因为患重病,无法侍从武帝亲历封禅大典,感觉是人生最大的遗憾和损失,竟大呼"这是命该如此,命该如此啊"!因此,他"发愤且卒"。可见这在当时被士大夫普遍认为是极重要、极隆重、极荣耀的事情。

这样说起来,司马迁对武帝封禅,究竟又是怎样的态度?不少研究者都说,司马迁的《史记·封禅书》,是在批评武帝的迷信。这话说得有点含糊。司马迁对封禅,其实也是赞成的。他一字一句地记录了老父亲临死前对不能亲眼目睹封禅大典的无穷遗憾,写得差不多是字字血泪,这里面就隐含着他本人对封禅的肯定和向往。另外,从《史记》所精心讲述的西汉封禅的全过程,我们更可以明确看出司马迁的态度来。

封禅是一种旷世大典。它绝不能随便举行,而必须等到某个特定时机才能进行。这个时机的到来必须符合以下许多条件。首先,立朝建国要符合五行相生相克的变化理论。为此,司马迁不止一次提到过"高祖斩蛇而神母夜哭"的故事。建立汉朝的刘邦起兵反秦前,曾经在荒野的夜行路上斩杀过一条当道的白蛇。传说当夜有另外一个人途经刘邦杀蛇的地方,看见一个老妇人坐在被斩为两段的白蛇身边痛哭。问她是怎么回事,那老妇人回答:"我儿子是白帝之子,化为蛇当道,如今被赤帝之子斩杀

了。所以在这里痛哭。"故事传开来，成为汉代秦的一种预兆。所谓白帝，指五行中的金。金生水，所以白帝之子即指以"水德"为国命属性的秦王朝。而赤帝是火，火生土；土又能克水。当道的白帝之子被赤帝之子的刘邦杀死，即预兆着由他建立的新王朝属于"土德"，因此以汉代秦完全合乎以土克水的客观规律。

其次，封禅之前必须先把其他种种神灵统统祭祀过。西汉时的中国，还处于一个对上天与万神充满了敬畏、崇拜和幻想的时代。祭拜各种鬼神的活动从刘邦开始，汉武帝时达到高峰。直到西汉末，由官方祭祀的"天地六宗以下、至诸小鬼神"总共竟有一千七百多个名目。祭祀典礼所用的三牲鸟兽共达三千多种。后来不能都备齐，以至于拿鸡冒充鹜雁，拿狗来当作麋鹿。所以，到封禅之前，这一条也已经基本做到了。

再次，是朝廷必须把举行祭天活动的天下最重要的名山("五岳")纳入中央政府的直接统辖之下。汉初分封了很多同姓王，当时认定的"五岳"中，有三座(包括最重要的泰山在内)不在天子直接统治的地区内。汉武帝通过削除藩国、迫使他们献出名山等手段，才将它们统统夺回到自己手里。

最后是用德政治理天下，而且已年深日久。从西汉建国到武帝中叶共八九十年。在这么大的疆域之内天下承平如此长久，这在当时中国人的记忆里还没有过。所以象征着上天赞许的各种神异、"祥瑞"迹象也在此前后不断涌现。捕得神兽，因此改年号叫"元狩"；宝鼎从地下浮出，因此改年号为"元鼎"；此外还有"美光"、"黄气"、"一茅三脊"之类。

司马迁不厌其烦地讲述以上种种情节，一点也看不出其中有什么讽刺之意。他接着描写的封禅活动也很是顺利。与秦始皇在泰山上遇到雷雨不同，武帝登山举行封禅大礼时，"泰山无风雨灾"；晚上夜光闪烁，天明时"有白云起封中"；江淮之间，还出现茅草连续三年不枯的奇迹。在他看来，所有这些，显然都表明武帝封禅是很成功的。

上面所说的，是否就意味着司马迁毫无保留地赞成武帝封禅？

当然也不是。最根本的原因是，在武帝的心目里，封禅并不完全是为着维护西汉朝廷的政治合法性，更是为了实现自己求长生不死、化为仙人

的痴心妄想。为此他屡屡上当，却终身不知后悔。司马迁对这一点颇不以为然。这种情绪当然也流露在他的《封禅书》里。

据《史记·封禅书》记录，武帝亲政后祭拜的第一个神仙，是战国时一个冤死的女子，叫"神君"，大概死于乳腺肿瘤。不久他又弄来一个活神仙，叫"李少君"。此人声称能靠祈祷和火灶烧炼出宝物；再将它掺入丹砂一起烧，可得黄金；用这样烧炼出来的黄金作餐具，便能延年益寿；于是就能见到蓬莱海中的神仙；见得神仙后再举行封禅大典，就能够像黄帝一样化作仙人而不死。这个李少君还有辟谷防老的技术。武帝自称能三日不食。他也许练过辟谷之术，不知道是否从李少君那里学来的。正在大红大紫时，此人却病死了。武帝相信他没有死，只是"化仙而去"，继续命人按李少君的方子倒腾炼丹的事。这一来，引得"海上、燕齐怪迂之方士，多更来言神事矣"。

这些人中最有名的一个，是"齐人少翁"。当时刚好有一个武帝的爱妃死去。据说少翁就用法术把她召了回来，让武帝可以隔着自己的帐子看见她。于是他被武帝封为"文成将军"，要他设法把神仙召来。折腾了一年多，什么成效也没有。"文成将军"慌张起来。于是他预先让牛吞下一张写过字的绸布条，然后佯装不知情，宣称牛腹中有奇物。剖开牛腹，果然找到那条绸布。汉武帝是个聪明人，发现上面那些字，竟然全是"文成将军"本人的笔迹。武帝一怒之下，就把他杀了。

但不久他又后悔起来。于是找到一个与齐人少翁出于同一师傅的方士，叫栾大。此人"敢为大言"，向武帝推荐自己的老师，说他"黄金可成，河决可塞，不死之药可得，仙人可致也"。汉武帝这时正愁黄河决口、炼金屡屡失败，对栾大的话深信不疑。一个月里，连续给他"五利将军"、"天士将军"、"地士将军"、"大通将军"四颗印；接着把宗室公主嫁给他，又给了他"栾通侯"和"天道将军"两个爵号。这个骗子名利双收，贵震天下，于是打点行装，威风凛凛地到东海去寻找他的老师。这一来便惹得齐燕之间的方士们人人心痒，莫不扼腕而自言有秘方、能招致神仙。但是这个"五利将军"像他的前任一样，既找不到他的老师，所说的情形又都经不起验证。弄来弄去，武帝终于由怀疑而发怒，把五利将军也杀了。

汉武帝杀五利将军，或许也因为在身边成群结队的说神仙方术的骗

了里，这时又出现了一个更受他相信的人。他也是一个齐人，名叫公孙卿。此人向汉武帝献出一部书，据说是他的老师申公留下的。里面有两条预言特别中武帝的意。一条说，汉朝将在高祖的曾孙时代兴旺发达，那将是复兴黄帝之业的时代。另一条又说，那一天到来时，将有宝鼎出世；汉主应当用封禅来与神沟通，就能登天做神仙了。两条预言把当时已闹得沸沸扬扬的宝鼎出现、封禅舆论以及黄帝铸鼎升天的传说都巧妙地串联在一起。据后一则传说，黄帝在荆山下铸鼎，完工后，有一条垂着长胡须的龙从天上来接引黄帝。黄帝和他的七十多个亲信骑上龙的身子；其余诸人骑不上去，都紧紧拉住龙的胡须，结果拔断龙须掉到地上，眼睁睁地望着黄帝骑龙而去。这个公孙卿宣称自己在河南遇见过仙人，又说在东莱海边见“大人，长数丈”；刚想靠近他，却马上看不见了。凡此种种，都无法验证真伪。公孙卿的下场如何，不是十分清楚。有人说，他跟“文成将军”少翁和“五利将军”栾大一样，因为“术穷诈得，诛夷伏辜”（骗术用尽，露出破绽，遂被处死）。不过汉代的史料里，似乎没有留下有关此事的明确的记载。

《史记·封禅书》说，自公孙卿求仙而不能得仙，汉武帝对于方士们连篇累牍的鬼话日益丧失信心，但仍然把他们优养在那里，任他们胡言乱语，总希望还能碰到一个真正有神通的人。像这样姑息养奸的结果便是：“自此之后，方士言神祠者弥众。然其效可睹矣！”司马迁不敢对他的“今上”有更多的微词。但是《封禅书》收尾之处“然其效可睹矣”这六个字，字字千钧，把作者对武帝求长生不死的讽刺和不满表达得淋漓尽致。

七、痛诉辛酸报任安

汉征和二年（前91），五十五岁的司马迁总算可以舒坦地吐一口郁积多年的长气了。他突然感觉到一种如释重负般的轻松：自从三十八岁担任太史令（元封三年，前108）以来就着手写作的《史记》，终于在经历十八年的呕心沥血之后大体完成了！这十八年里的头十年，他过着志得意满的顺心日子，一边继任父亲的太史令之职，一边满心欢喜地调阅国家图书馆里的各类书籍档案。但是接下来却是饱经痛苦与煎熬的八年。受宫刑

之后，汉武帝仍然欣赏他的文才，把他调到内廷担任"中书令"，即皇帝的机要秘书。在为司马迁写传记的班固看来，那叫"尊宠任职"；而在司马迁本人看来，自己"身残处秽，动而见尤"。尤者，过也。受宫刑的人往往不能完全控制小便，需要时常操着尿布行动，因此无时无刻不能忘记自己被阉割的经历以及之所以会被阉割的罪名。说"动而见尤"，一点也没有过分或夸张的成分。"及已至此，言不辱者，所谓强颜耳，曷足贵乎？"整整八年来，唯一能支撑着他的精神还不至于被摧毁的，就是那部尚未完成的《史记》。如今，苦难的传奇似乎已将近落幕。他有点累了。这时他想起还剩下一件事需要做。

他的朋友任安曾于两三年前给他写过一封信，大意是敦促他不要自暴自弃，而应该守职自重、尽忠献言。这番话勾起司马迁的满腹辛酸。他曾准备写一封长信，向老朋友倾吐心头的委屈。不久之后，两人曾经匆匆见过一次面，写信的事也就被搁置了；但其实他们的会面又太短暂，"卒卒无须臾之间得竭旨意"（匆忙之中，找不到一点点时间，以便将自己的意思清楚完整地表达出来）。所以，司马迁一直把那些话深藏在心里而无由发泄。这一等就是两三年。而此刻他发现，必须抓紧时间向任安表白。因为任安被牵连到一个政治案件中，已被投入死牢，正在等待秋后处决。

任安究竟是何等样人？

他是河南荥阳人，出身低微，为人赶车来到长安。当日长安城的豪华与繁盛是汉帝国的其他地区所无法比拟的。如民谚所说，"长安居，大不易"，一个毫无依靠的外地人要在那里立住脚跟很不容易。不过武帝朝正处于内政外交大事更张的时期，需要从各个阶层吸收人才。平民子弟凭借自己的才干、军功获得提拔，或在城市中结交豪杰、公卿，靠着他们的举荐进入政界，都还是有可能的。因此，正值少年的任安决定留居长安。

最初，他在长安之西不远的武功县内谋得一个代理"求盗亭父"的职务。汉代在县以下设立"亭"的地方基层组织，以十里为一亭。每个亭有两个首领，一个是亭长，负责在官府与地方之间上传下达；一为求盗亭父，掌管地方治安。他们都不算正式官员，当时称为"少吏"，是协助官府处理民政的办事人员而已。任安处理分内事挺卖力，在民间的口碑很好。他

由此而逐渐被提拔为县里的一个低级官吏，可惜随后又因一点小过失被免职。

不过他这时已经算有了一点小名气，于是被招入大将军卫青门下为舍人（属于贵族私人的家臣）。其实他并未真正得到卫青的赏识，因此被派去喂养劣马。有一次，任安与同样怀才不遇的田仁两人侍从卫青路过平阳公主的家。主人安排任安和田仁与自己府第里的奴仆同桌吃饭。两人大怒，竟拔刀将饭桌砍坏。任安为人刚烈，却讲究信义。当骠骑将军霍去病得宠后，卫青的势力逐渐下衰。大将军门下的随从纷纷改换门庭去投奔霍去病，很多人靠新主子的举荐做了官。任安却并没有因此离开卫家。

但是卫青既不爱惜部下，也没有知人识才的本领，所以司马迁说他尽管以外戚之尊而权倾天下，在士大夫中间却根本得不到称赞。任安始终不能引起卫青的注意。汉武帝派使者到他的府里选拔担任郎中的人才。他从自己的"舍人"中点了十几名富家子弟，让他们穿戴得华丽高贵，骑上高头大马，供使者挑选。但这些人都被使者批评为穿着华贵的木偶人，竟没有一个能通过"面试"关。使者重新召集大将军家里的百余名舍人，逐个面谈，最后挑选出来的，竟然就是任安和田仁两人！任安入宫做郎中，恰与司马迁担任相同的官职在同一年。在司马迁眼中，任安无疑具有从战国一脉而来的"幽并游侠儿"的气概，在处世立身之际强调个人的自尊，而对待他人则以信义为重。他的个性，多少代表了司马迁所赞许的传统士大夫的操行准则。或许正因为性格上的这种相互投机，司马迁才会在不过一年的时间里与任安结下深厚的友谊。

任安陷入武帝晚期的一桩著名政治大案，完全是身不由己，甚至可以说是无辜的。这桩大案以"巫蛊之祸"著称于史册。

所谓"巫蛊"，就是用木偶人来代替欲加害的对象，对它施以针刺、诅咒、刀剜之类的象征性伤害，然后埋入土中。当时人普遍相信，通过巫术或祭拜祝祷，木偶人所遭受的上述种种伤害就可以转换为对被施魔者的实际危害。武帝一共活了七十岁。他晚年身体有病，常常怀疑有人在用巫蛊之法加害于他。这时候有个叫江充的人很得武帝信任。此人是一个

美男子,却有毒蛇一样的心肠。他专门用侦破巫蛊案件的藉口陷害他人,审讯时用烧红的铁钳来烫烙被审问者,逼使他们胡乱招供。不出数年,"民转相诬以巫蛊,吏辄劾以大逆亡道。坐而死者,前后数万人"。

武帝临死前五年,江充抓巫蛊犯居然抓到皇太子头上去了。他指使胡巫,断言宫中有蛊气。汉武帝遂命江充入皇宫追查。江充诬告太子宫中埋的木人最多,又有帛书,上面写的全是想谋害武帝的话。随后他们到太子宫中"掘蛊",果真找到了六个针刺桐木偶人。太子得知后非常恐惧,想与当时住在郊外甘泉宫里的武帝联系,以便辩明情况。然而,"皇后(卫皇后、即太子生母)及家吏请问,皆不报"(没有回应)。太子周围的人开始怀疑武帝是否还活在人世。太子的老师石德提醒皇太子说,要防止秦末的悲剧重演。他指的是秦始皇死后,赵高隐瞒实情,矫旨令法定接班人扶苏自杀的故事。于是太子听从石德的计策,派人诈称武帝使者,捕杀江充等人。在甘泉宫休养的汉武帝闻变,马上命令包围长安城,严厉镇压太子军。面对政府军的进攻,太子被迫动员数万市民守卫长安城。"巫蛊之祸"就这样发展成一场父子相敌的内战。汉武帝逼近长安,进驻城西的建章宫,下诏调集关中驻军攻城,由他本人亲自指挥。太子军与政府军大战五日,死者数万人。太子兵败,出城东逃,在被追捕中自杀身亡。

江充迎合武帝的猜忌心理,靠诬陷无辜者邀宠,固然是巫蛊之祸的一种重要起因。但是他胆敢诬陷到皇太子头上,实在很难看作是一桩没有其他更加深刻的历史背景的偶然事件。班固写《汉书》,把这件事同卫皇后因色衰而失去武帝的宠爱相联系。他以为,汉武帝企图废去卫夫人而另立正宫皇后,因此才栽赃于卫夫人生养的皇太子。结果,太子和他的母亲双双自杀,正好符合武帝的心意。但是,按照一位当代历史学家的看法,巫蛊之祸的背景,更像是武帝与皇太子之间因政见不同而引发的冲突,导致武帝企图更换法定接班人,也就是皇太子的人选;它与卫皇后倒没有多少直接的关系。

我们一开始就提到过,武帝时期,西汉国策实现了从"无为"政治向"有为"政治的转变。这里面既有不得不如此的成分,也有因国力强盛而催发的骄逸奢侈的动机。于是因广开边功、兵革数动而国库虚竭;因国用不足、卖官鬻爵而使吏治渐坏;因垄断盐铁、专注搜刮而使言利刻薄之臣

布列朝廷。这一系列的政策环环相扣，越来越严重地破坏着西汉社会的正常运行机制。武帝中叶，天下户口减半，关东流民达到二百万之多，社会险情已极度表面化。后来的人回顾这段历史说，汉武帝的穷奢极侈，幸亏是发生在文帝、景帝的大治以后。人们还没有忘记文、景"遗德"，所以人心不乱。如果汉高祖之后即有武帝，则"天下必不能全"。

面临这样凶险的局势，汉武帝并不是毫无意识的。封禅之后不过数年，他就总结自己前三十年的作为说："我过去所做过的很多事，是不得不为，因而也就不得不劳民伤财。但是如果后世再像我一样地行事，那就是在重走亡秦的老路了！"他意识到，形势已发展到必得扭转整个治国方向的关头了。但是真要转过这个弯子来，又谈何容易！这会牵涉到太多的人以及他们的现实利益；另外，他骄奢淫逸、好大喜功的习性也不是轻易就能改变的。西汉帝国就像一艘航行在茫茫海面上的大船，找不到北，在那里漂浮不定。

既然理应转弯子却又转不过来，或者转得太迟缓，自然就会有人不满意。这些不满意的人物中，有一个就是皇太子。他是大将军卫青姐姐的儿子，个性"仁恕温谨"，对父亲不断兴师动众非常不以为然，所以经常成为武帝决策的反对者。武帝曾回答儿子的劝谏说："就让我把该做的事全做完，好留一个安逸的局面给你。这不是也挺好吗？"父子两人政治主张的分歧，逐渐发展为互相间的疏远、猜疑和算计。卫青死后，卫氏外戚集团失去了一根极重要的支柱。此后不久，汉武帝就好像开始为更换自己的接班人预作安排。他先后翦除了卫氏集团的很多成员。"巫蛊之祸"发生时，武帝与皇太子以及卫皇后之间的关系，已发展到不通消息的地步。江充把巫蛊之罪安到皇太子头上，即便没有受到武帝的直接指使，一定也是他看准了武帝的心思，因此才会有这样的胆量。也正因为如此，皇太子对江充的怨愤爆发，才会立即引起武帝的激烈反弹，以至于他会直接把它当作一场叛乱来镇压。

现在让我们转回来再说任安。在巫蛊之祸发生时，他正担任"监北军使者"的职务，控制着调动首都卫戍部队的大权。皇太子用兵符命令他发动北军参战。任安接受了皇太子的发兵符节，回转身来却紧闭军营大门不出。他实则是不希望事态失控。但这种做法却被武帝看成是"有二

心"。事平之后,任安被判死刑,关入死牢,等候处决。所以才有司马迁给他写信这回事。

如今,《报任安书》已成为中国文学史上千古传诵的名篇。这封信主要有三层意思。一是借着对本人蒙冤经过的回忆,为李陵大声叫屈,同时也控诉自己所遭受的不公正的审判。信里说:"李陵提步卒不满五千,深践戎马之地。足历王廷,垂饵虎口。横挑强胡,仰亿万之师。与单于连战十余日,所杀过当,虏救死扶伤不给。旃裘之君长咸震怖。乃悉征左右贤王,举引弓之民,一国共攻而围之。转斗千里,矢尽道穷,救兵不至,士卒死伤如积。然陵一呼劳军,士无不起,躬自流涕,沫血饮泣,张空拳,冒白刃,北向争死敌。"司马迁以为,像李陵这样能使部下效命死战,"虽古之名将不过也"。至于他力屈投降,则"事已无可奈何。其所摧败,功亦足以暴于天下"。说到自己,司马迁为他的"拳拳之忠"不能被武帝理解而一再哀叹说:"嗟乎!嗟乎!如仆,尚何言哉!尚何言哉!"在另一个地方,他又用重复句法为自己的命运高声呼喊:"悲夫!悲夫!"说他的这封信,是在用血泪控诉汉武帝,也是不过分的。

第二层意思,是向任安解释自己为什么甘受宫刑之辱而活下来。他这样回忆当年在牢狱中所体验过的卑贱屈辱:"交手足,受木索,暴肌肤,受榜箠";"见狱吏则头抢地,视徒隶则心惕息"(徒隶指其他犯人;惕息是惧而喘急的意思)。他说,每当他想起自己作为"刀锯之余"(受刑人)所蒙受的耻辱,想到没有面孔再上父母的坟墓,总是肝肠寸断、虚汗淋漓。那他又为什么没有抢在这一切发生之前就毅然自裁呢?司马迁先回答说:"人情莫不贪生恶死,念父母、顾妻子",但是也有一种人不是这样:"至激于义理者不然"。司马迁用以下这句著名的话来概括后一种人对待死的态度:"人固有一死。死有重于泰山,或轻于鸿毛。用之所趋异也。"这就是说,如果一个人必须在慨然赴死和求生践义(即为实现某种义务和责任而顽强地活下去)之间做出选择,那他就要衡量在两者中哪一个的分量更重。当赴死更重于践义时,他的死就具有重于泰山的意义。而如果当时环境还需要他活着践义,那么他就不应当轻生;在这种情况下随便去死,其意义便轻于鸿毛。

说到这里，司马迁向他的朋友倾诉了自己当初没有慷慨引决的原因，同时也公开了一个已经被他保守长达十多年的个人秘密。十四年前，他曾向自己的一个同事、天文学家壶遂透露过这件事，当时它还处于刚刚着手进行之始，可以说八字还没有一撇。现在，司马迁告诉任安，他之所以接受宫刑，因为他需要活下来，继续完成早已在写作之中的《史记》。而到了给任安写信的此时此刻，《史记》已临近完成。所以他自豪地向任安宣称，此书"凡一百三十篇，亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言"。他说，他要把这部书藏之名山，传给后人，让它在大都市里流传。从今往后，就是被杀一万次，他也绝无后悔！懂得了《报任安书》中的这一层意思，我们才可能对《史记》有更加深入的了解，也才能懂得，为什么鲁迅要把《史记》称为"无韵之《离骚》"。

八、"无韵之《离骚》"

《报任安书》为我们解读《史记》提供了一把钥匙。司马迁不但畅抒了他郁积多年的委屈和愤懑，更向朋友袒露出他此刻的心情。这就是信中的第三层意思。司马迁写道，如今自己心愿已了，所以他可以对过去所忍受的种种侮辱做出总答复了。什么样的总答复呢？他在信的末尾宣布："要之死日，然后是非乃定！"可见他在写这封信的时候，已经抱定了必死的决心。他要以死来澄清周围的人们对他身残处秽、隐忍苟活的误解和蔑视，以死来控诉自己所遭遇的不平和不幸。所以对这封信，绝不可作寻常书信来读。它既是司马迁告别人世间的遗言，也是他经过七年的忍辱负重之后，终于昂起头来抗议暴政的一篇战斗檄文。

《报任安书》传达了司马迁的心声，但它也给后人留下若干永久的谜团：像这样一封写给死刑犯的信，究竟是如何可能保留下来的？对操纵特务政治得心应手的汉武帝看到过这封信吗？司马迁之死究竟与他写了这封信有没有关系？历史的魅力恰恰就在于，它老是喜欢用这样的问题来考验我们的想象力。

《史记》全书五十二万六千五百字，虽然不能说是字字血泪，但它确实耗费了司马迁十八年的心血；这还没有把他的父亲司马谈为准备撰写《史

记》所花费的精力算进去。就写作字数而言,司马迁似乎远不及当代许多“著作等身”的教授。然而就是这部《史记》,却成为中国文化史上一笔最光彩夺目的遗产。更有讽刺意味的是,一个被汉武帝阉割的人,却因为他创作了《史记》而成为中国的“历史学之父”!

《史记》将近杀青,对司马迁的精神是莫大的解放。他对此生已一无所求,所以他觉得自己终于可以无所顾忌地挺直脖子说话了。《报任安书》就是在这种心情下写出来的。他毫不掩饰地说,现在他最不甘心的,是在这辈子里“不得舒愤懑以晓左右”。

司马迁生活在一个特务政治盛行的时代。汉武帝到处安置“线人”,连自己亲儿子的身边也不放过。对这样的局势,司马迁绝不会漠然不知。既然如此,给一个牵连在“谋逆案”中的死刑犯写这么长一封信,难道他不担心走漏其中的消息?正是从这样的推断出发,一个文学史专家提出,司马迁在写《报任安书》时,他预期中的读者其实远不止是任安,而恰恰就包括了汉武帝其人;不只是汉武帝,而且还有天下所有知道他的人,以及后世所有读到《史记》的人们!

这当然是一种十分有见地的猜想。尤其当我们考虑到两汉之际曾流传的一则小道消息,说司马迁后来因为“有怨言,下狱死”,那么上述猜想好像就变得更有道理了:所谓“怨言”,是否就是被武帝读到的《报任安书》里那些“愤懑”之言呢?现在有不少人认为,在人类认识自己生存环境的过程里,“浪漫主义”的想象力甚至比理性和科学还更加重要。这看来非常对。

不过,要想就此断定《报任安书》实际上是一篇《报今上皇帝书》,也存在一个很难解决的困难。在这封信里,司马迁不但直言无讳地透露了自己当年之所以不肯死的真正原因,而且明明白白地宣布他此生的目标业已接近完成;也就是说,《史记》差不多已经写完了。汉代的太史令并没有写历史的职责。司马迁写《史记》,完全属于他个人的一种“业余”活动。这部一直写到当代的著作(而且越是写到当代就写得越是翔实),会让汉武帝喜欢吗?如果这个喜怒无常、猜忌而刻薄成性的皇帝看了这部书不高兴,《史记》还能逃脱他的追缴和焚毁吗?要知道,在一个只能靠数量极有限的手抄复本来传播书籍的时代,著作遗失而不能传世的可能性本来

就很大；如果还有专制皇帝动用国家机器来对它进行搜缴销毁，《史记》的命运不就更加岌岌可危了吗？司马迁忍辱苟活近十年，就是为了写完这部著作。他怎么可能置《史记》的安危于不顾，自动把关于它的消息报告给汉武帝？从这一点考虑，他在写《报任安书》时，又似乎不可能以汉武帝为假想中的读者。

到底应该如何解决这个疑问？最好的办法，只能是把它当作一个"开放性"的、还无法彻底地予以答复的问题来看待。古人说，读书时应力求"平其心，易其气，阙其疑"。所谓"阙其疑"，就是对一时还弄不清楚的问题不要强作解人，方凿圆枘，而宁可持一种开放性的存疑态度。

说完了《报任安书》，现在让我们把话题再拉回到《史记》上来。鲁迅曾称赞《史记》是"史家之绝唱，无韵之《离骚》"。前一句话的字面意思比较好懂，赞扬《史记》是中国历史学的一部巅峰之作。后一句话又把它比喻成《离骚》，这应当如何解释呢？

《离骚》是战国时代楚国的贵族屈原所写的一首体裁特别的长诗，这种体裁在中国文学史上被称为"楚辞"。秦汉统一以后，楚辞的影响越来越大地波及北方；秦以前名不见经传的屈原，也开始从传闻在楚人口耳之间的一个地方性人物，逐渐为越来越多的中国人所知。司马迁之前有一个人叫贾谊，曾被贬官到长沙，在那里写了一篇《吊屈原赋》。这篇著名的文学作品一经流传，屈原作为一个孤芳自赏、怨天尤人的文人骚客形象，便被深深地印刻在一般人的心里。但是从司马迁的眼里看出来，屈原还不止是这样一个人物。他把屈原的悲愤自杀，看作是他向黑暗势力的绝望控诉和最后反抗。他描写了一个具有道德英雄主义气概的屈原。

我们或许都知道，楚国最强大的时代在楚庄王到楚平王时期。著名的典故"观兵于周疆，问鼎之轻重"就发生在庄王时。屈原生活在楚怀王和顷襄王的时代。那时候，楚国虽然已不如从前那般强盛，不过它仍然还有力量东抗齐国、西敌强秦，保持着第一等大国的地位。东汉的刘歆描写当日的形势说，"横则秦帝，纵则楚王"（如果秦国的"连横"战略成功，秦就能成功它的帝业；如果六国的"合纵"战略得势，那就造成由楚国王天下的局面）。可见他把楚国看作是能与秦国相抗衡的最后敌手。

司马迁把屈原放回到这样一个机会与凶险形影相随的时局里去进行分析，于是对屈原产生了一种新的理解。屈原一度踌躇满志，但因为遭到小人的嫉妒毁谤，被楚怀王削去了官职。《离骚》就是在屈原被罢官后创作的长诗。它的主题其实就是一个"怨"字。司马迁为屈原辩护说："信而见疑，忠而被谤，能无怨乎？"直到这里为止，司马迁的见解与贾谊相比还没有什么不同。他区别于贾谊的地方，是司马迁揭示出，屈原把这种"怨"表现得非常大气。屈原把自己的怨与"忧"，也就是对国家命运的忧虑紧紧地联系在一起，因而就完全超越了个人得失的狭隘感情。司马迁评论说，《离骚》从上古的圣王说到商汤、周武王，乃至春秋最早的霸主齐桓公，为的是对时政进行批评、揭示道德的重要以及治乱之道的法则。所以在司马迁看来，屈原虽然被污秽所包围，但他的志向却可以与日月相争辉。

从《离骚》判断，屈原周围的人们大概都劝他离开楚国，到别的国家去谋求个人发展。士大夫见用则留，不用则去，这在百家争鸣、"士为知己者用"的当时是士大夫中间十分流行的做法。为此，屈原曾先后找过好几个人替他算卦。《离骚》里提到三个这样的人，分别是屈原的姐姐"女媭"，以及"灵氛"和"咸巫"。占卜的结果都说他应该从楚国出走。但是思来想去，屈原还是不愿意离开楚国。他的《离骚》以"吾将从彭咸之所居"结篇。彭咸是传说中的殷代贤臣，向殷王谏言被拒绝，乃投水而死。可见在创作《离骚》的前后，屈原已经产生了以殉死来表明自己心迹的念头。不过此时他的这个念头还没有像后来那样强烈而已。他为什么死也不愿意离开楚国呢？司马迁在屈原传里安排了一个屈原与江边渔夫对话的故事，来表明屈原拒绝与陷害他的黑暗势力妥协的心迹。

故事说，被楚王流放的屈原来到长江边。他"披发行吟泽畔(披头散发，在江滩上来回漫步，口中还念念有词)，颜色憔悴，形容枯槁"。江边一个渔夫见了问他："你不是屈原大夫吗？怎么会跑到这里来？"屈原回答："举世混浊，而我独清。众人皆醉，而我独醒。是以见放。"渔夫说："圣人应该随时局形势的变化而调整自己的应对方法。怎么可以空怀绝世的才能却让自己被废逐呢？"屈原完全不理会渔夫的劝导，继续沉浸在自己的思绪之中，表白说："谁能忍受自己洁白的身体被世俗的污垢所玷辱？我宁可跳进长流不息的江水，而葬身于鱼腹之中！"

值得注意的是，屈原与渔夫的这段对话，来源于相传是屈原创作的楚辞《渔父》。这篇楚辞即使真的是屈原所写，那也不过是作者“伪立客主，假相酬答”的一种文学性质的描写（假设客主之间一问一答的场景，从而抒发作者个人的情感），所以是不能把它当作真实的事件来对待的。但是这个场景对司马迁来说是太重要了。他要通过这个故事，表达屈原宁为玉碎、不为瓦全的崇高道德理想。司马迁的心与屈原紧紧相通。他说，屈原被楚王从身边赶走，因而才会有《离骚》这等伟大的作品。他一定要把这一点充分表现出来，其实也就是在寄托自己蒙冤发愤、气冲斗牛的情怀。鲁迅最懂得司马迁对屈原的这种独特解读，所以他才会把司马迁忍受着巨大的身心残害而完成的《史记》，比作无韵的《离骚》。

鲁迅将《史记》与《离骚》相提并论，不仅因为作者的遭遇或作品的写作背景十分相像，而且也因为《史记》除了是中国史学史上的一座伟大的高峰，同时又和《离骚》一样，也是中国文学史上的一枚不朽的丰碑。

《史记》刻画人物的细腻生动，表现出司马迁极高的文学造诣。他写楚汉两军对垒，项羽一方用弩机射出的箭射中了刘邦的胸口。刘邦痛得不由自主地将身体收缩起来。但他突然意识到在阵前暴露出主帅胸部受伤，很容易动摇自己一方的军心。但他已经弯下腰去了，怎么办呢？于是他急中生智，就势伸出手去抓住自己的脚，嘴里说道：“老贼伤了我的脚趾。”司马迁只用十二个字就把这段经过表现得栩栩如生：“汉王伤胸，乃扪足曰：‘虏中吾指。’”《史记·平原君列传》讲述著名的毛遂自荐的故事，在说到毛遂要求陪同平原君赵胜出使楚国的时候，司马迁这样描写两人的对话：“平原君曰：‘先生处胜（平原君自称）之门下，几年于此矣？’毛遂曰：‘三年于此矣。’平原君曰：‘……今先生处胜之门下三年于此矣，左右未有所称颂，先生无所有也。先生不能。先生留。’”毛遂最后还是跟从平原君去了楚国，而且也全靠了他的辩才，才说服了楚国参加抗秦联盟，使平原君得以实现使楚的目的。这时候《史记》又记载平原君的话说：“胜不敢复相士（识别人才）。胜相士多者千人，寡者百数，自以为不失天下之士。今乃于毛先生而失之也！……毛先生以三寸之舌强于百万之师，胜不敢复相士！”前面一段反复直呼“先生”，后面一段则反复以“毛先生”为

称；前面几次反复"三年（或几年）于此矣"，后面则重复强调"不敢复相士"。前后的反复，突现出平原君对毛遂从表面礼敬有加而心实鄙之，到真心佩服的思想感情变化。《史记》行文的气势，就像骏马冲下千丈之坡，又好比风行于上而水波跌宕起伏于下。

又如描写韩信胯下之辱，《史记》说他"熟视之，俯出胯下，蒲伏"。"熟视之"三字深有意味，突出了韩信内心激烈的冲突；而"蒲伏"两字，则把韩信忍气吞声的样子交代得活灵活现。《汉书》抄《史记》的这段文字，删去"蒲伏"两字，文章色彩也就变得单薄多了。《史记》的文字"言近旨远，辞浅义深（语言明白易懂而含义深远）"。它叙述刘邦听说萧何离去后的感觉，称他"如失左右手"；描写汉军的死伤惨重，说"睢水为之不流"；形容董仲舒的精神专注，则说他骑马三年，还没有弄清那匹马是雌是雄。有人说，阅读《史记》，真正可以令读者"如直见当时人，亲睹其事，亲闻其语。使人乍喜乍愕，乍惧乍泣，不能自止"。

《史记》的文字是否也有不那么精当的地方？或许不能说绝对没有。《项羽本纪》讲述项羽死前勇战，说"独籍所杀汉军数百人，项王身亦被十余创"。两句话都指项羽一人而言，却好像在说两个人的事。刘知幾在《史通》里批评"史之烦文"，共举十四例，其中有十例出自《史记》。他的标准非常严格，曾批评《汉书·张苍传》里"年老，口中无齿"一语是"六文成句而二字妄加"，以为应当删改为"老，无齿"。可见真的要把一部书写得"字字珠玑"，几乎是做不到的。总之，鲁迅说《史记》是一部不押韵的长诗，也有表彰它崇高的文学价值的意思。

九、"史家之绝唱"

虽然《史记》的文学成就达到辉煌的程度，它本质上却还是一部求真求实的历史学著作。所以鲁迅首先表彰它是"史家之绝唱"，然后才说它还是"无韵之《离骚》"。既要真实，又要有文学性，要做到两全其美当然非常困难，但还不是绝对不可能的。《史记》即为一例。

《史记》内容的真实可信，最令人吃惊的证据之一，是它对于商王世系的记录。司马迁当时一定是依据了某种古帝王谱牒资料，可是这些资料

今天一点也没有保存下来。所以他关于殷王谱系世次的记载究竟是否准确，或者准确到什么程度，后来的人几乎根本无从加以考察核对。一直到19、20世纪之交，人们偶尔从被当作中药材用以熬制方剂的“龙骨”上发现了商代刻辞(即甲骨文)，再追寻到出产此种特别的“龙骨”的河南，这批刻写于晚商的甲骨文才在被掩埋三千多年之后终于重见天日。根据甲骨卜辞，可以将商代二十九王的世次复原出来。再拿这个复原结果与司马迁的记录一比对，人们惊讶地发现，司马迁的记录竟然与在他之前一千年就已经被埋入地下的殷商甲骨资料出奇地一致！这件事甚至使得人们有理由进一步猜想说，《史记》关于殷商之前夏代十七个王的系谱记录，大概也是有相当根据的，只不过我们至今还无法找到其他旁证材料来对它进行核实而已。

《史记》内容的真实性，也反映在司马迁总是直截了当地叙述他所知道的事实情况，而一点也不会为了替尊者、替有权有势者遮掩什么而使用所谓“曲笔”(用隐晦含糊的话将不便直说的情形支吾过去)。中国人在记录历史时一向强调“直笔”，但是因为各种人情或利害关系的牵制，有时它甚至还需要以生命作为代价，因此完全的“直笔”是很难做到的。司马迁却勇敢地做到了“直笔”。西汉的开国功臣大多数出身低下。周勃靠为人吹箫送葬为生，樊哙是杀狗人的儿子，栾布是酒店里的跑堂，灌婴稍微好一点，是贩绸缎的小买卖人。司马迁身为汉人写本朝的历史，却对这些都一概直书，毫无忌讳。甚至对皇家的丑事，他也照写不误。刘邦贫贱时被他父亲骂作“无赖”，审食其与刘邦的寡妻吕太后不清不白，诸如此类的事情都被司马迁写进他的《史记》。《汉书》对武帝以前的纪事多照抄《史记》，但《史记》中“无赖”、“得幸吕太后”一类的话，在《汉书》里却是绝对读不到的。

甚至对于当时已被圣人化的孔子，司马迁也不肯放弃直笔的原则。他说，孔子由他的父亲叔梁纥与母亲颜氏“野合”而生(野合者，不符合礼的规矩也)。叔梁纥在孔子出生后不久便死去了。孔子一直到死，都不知道父亲坟墓的确切地点。孔子大力提倡孝道，怎么可以连自己父亲的坟墓在哪里都弄不清楚？司马迁还描写说，孔子为与齐景公拉上关系，去走齐景公宠信的一个叫高昭子的小人的后门，居然做了高昭子的“家臣”(私

人随从)。他在卫国,为接近卫国的君主,又去走卫夫人南子的后门。两人隔着帷帐互相行礼,南子"环佩玉声璆然"。这都是以卫道自命的正人君子所不能接受的。所以他们说,司马迁的这些描写,都来源于"诸子杂说,不可取也"!还有人因此把《史记》说成是一部"谤书"(带有诽谤的书)。

以上所说,可能会让我们误以为,凡被司马迁写入《史记》的,必定都是真实地发生过的事情。实际情形也不完全如此。我们说司马迁能够做到"直书其事"或者"直笔",主要是说他对自己所记录的事情不愿意加以故意的隐瞒或篡改;是说他知道某事如何,就一定照着那样子把它讲述出来。他自己总结《史记》的写作原则,叫作"述故事,整齐其世传;非所谓作也"。意思是把有关过去的种种传说组织成一个系统,放在一个宏大的叙事框架里重新讲述,尽可能使这些来源不同、讲述立场和讲述角度不同的故事能够互相补充、互相协调、互相映衬。有些传说,例如天人感应、圣人的种种神异事迹之类,在今天的人们看来可能真假掺杂,而在古时候却长期被大多数人信以为真。司马迁当然也做不到例外。他说舜六十一岁代尧践位,统治天下三十九年,死于今天的湖南。古人对此老早已经提出过怀疑。他记载楚国王室的起源,说祖先中有一个人叫陆终,妻子"生子六人,坼剖而产焉"。上古的人是否做得到采用剖腹产来接生,已经十分可疑;至于一胎产六子,那就更加无法让人相信了。可见司马迁最多只能做到"以信传信,以疑传疑";要求他说的必得完全真实,那对他不是一种苛求吗?

另一种情况是,《史记》讲述的故事中,肯定加入了不少由讲述者添加在里面的想象成分。我们都知道,刘邦阵营里最会打仗的人是韩信。当刘邦被项羽射中胸口、接着又被楚军围困之时,韩信却在项羽分封的齐国大打胜仗。因为自己差不多灭了齐国,韩信从前线送一封信给刘邦,要求刘邦封他一个"假齐王"(负责镇守齐国的代理国王)。刘邦读完这封信勃然大怒,骂道:"我被楚军重重围困在此地,从早到晚盼望你来救我。你却只想到要做什么'假齐王。'"坐在刘邦身边的张良、陈平一听急了,连忙在桌子底下踹了刘邦一脚,把嘴附到刘邦耳边,轻声对他说:"目前形势对我

们不利，韩信如果自立为王，你能禁止得了吗？不如顺水推舟，封他一个王，把他笼络起来，使他不至于反叛。否则很可能会有麻烦。”刘邦一下子明白了，连忙接着前面的话转弯说：“大丈夫想做诸侯，就应当做真王，还要做假王干什么？”他立即派张良赶到韩信军前，封他为“齐王”，同时调发韩信的援军来解自己的围。不消说，这个故事十分精彩。但是张良、陈平在桌子底下踩刘邦的脚，这是谁看见的？两人贴着刘邦耳朵说的话，又是谁听见的？在场的人们真正能看见的，至多也只是张良和陈平与刘邦交头接耳的情景而已，其他情节无非是讲述者根据事态演变的逻辑线索补充进去的。

再有一种情况是，《史记》在“发掘”某些当时已所知很少的事件或人物时，由于素材的缺乏而不得不李代桃僵，乃至化虚为实。前面说到过《史记》塑造的屈原形象，就是这方面最好的例证。直到司马迁生活的时代，屈原在人们的印象里，包括在贾谊著名的《吊屈原赋》里，不过是一个过度敏感和自尊而偏偏又怀才不遇的文学家而已。他在先秦文献中几乎没有留下什么记录，所以司马光编写《资治通鉴》时，竟对他一字未提。司马迁要为屈原写传，最大的困难便是材料不足。他的依据无非有这么两种：一是由屈原本人所写、也包括后人依托屈原之名创作的那些被称为楚辞的作品；二是武帝时的淮南王刘安遵照武帝命令撰写的《离骚传》。他要把屈原在楚辞《渔父》里虚拟的“主客答问”当作他的一段真实遭遇写进传记里去，其实跟屈原的故事实在太少也有密切的关系。有人甚至认为，《史记》中提到的陷害屈原的楚国贵族“子兰”其人，实际上也根本不存在。《离骚》在极言世道衰乱、风气浇薄、人无操守时，用了一个比喻，说百草不香，连兰、椒这两种最有代表性的香草，其气味也都变臭了。而《史记》所谓“子兰”（此人在《汉书》里又被写作“子椒”），很可能就是从楚辞的“兰椒之语”里化出来的。在这里我们可以发现，屈原的形象在历史上至少经历过两次重大的变化。他先从贾谊《吊屈原赋》里的一个牢骚满腹的冤死文人（我们可以把他叫作“贾谊版的屈原”），变成司马迁笔下以勇于一死来向黑暗、罪恶的社会势力进行抗争的道德英雄（“司马迁版的屈原”）。再后来，他又变成对自己国家爱到近乎痴情程度的一个爱国主义的典型人物，但那已经是现代的事情了（“郭沫若版的屈原”）。

最后，司马迁其实还特别爱好讲述生动曲折的故事。他既讲究“实录”，但也抑制不住“爱奇”的心性。《史记》关于战国历史的叙述，有将近一半来源于一本类似于《战国策》的故事集。它显然不属于严格意义上的历史记载。看来司马迁并没有仔细地考虑过，在这本书所记载的许多巧妙的阴谋故事里，究竟哪些才真正经得起推敲、因而值得写进严肃的历史著作里去。古人因此批评司马迁“大胆莽撞”。有一个当代西方学者称，司马迁既是严肃的历史学家，又是有一点华而不实的轶闻编纂者。他认为，在《史记》里，历史学的标准经常被“故事本身的打动力”所取代，从而使司马迁“失去对书写的控制”。

这么说起来，《史记》到底还能算一本可以被我们信赖的历史著作吗？回答仍然是绝对肯定的！已经过去的经历一旦成为口耳相传或者记录在纸上的某种叙述，其中就一定会不可避免地带有叙述者本人主观上对那段历史的想象、理解和阐释。在这个意义上，任何人都做不到完全客观地去“复原”某一段历史，或者所谓“还历史的本来面目”。司马迁做不到，别人也一样做不到；古人做不到，今天的人也一样做不到。衡量一部历史著作的好坏，不是看其中有没有掺入作者的主观想象和理解，而是要看这种想象或理解是否来源于历史事实，并且是否经得起所有已知历史事实的验证与核查。

为了编写《史记》，司马迁曾利用他做太史令的职务读遍了“石室金匮之书”(指国家图书馆的藏书)。但是除了古帝王的谱牒之外，他在当时能看到的书籍，其实并不比我们今日所能掌握的资料更加丰富多少。而要凭这点原始文献写一部通贯两三千年的全面历史，他所面临的素材和资料短缺的困难是极大的。据日本学者的研究，《史记》关于周文王之前的早期西周历史的记述，实际上就是由得自各种古书的三十七则片段叙述拼凑而成的。其中有九则源于今日已遗失的古帝王谱牒，二十四则资料来源于《礼记》、《尚书》、《诗经》、《孟子》和《韩非子》等常见著作，只剩下四则资料来源不详。他撰写的孔子传把《论语》的五分之一都作为孔子的言论抄了进去，引用的范围涉及《论语》全部篇目的六分之五。秦始皇烧书，把除本国以外其他六国的资料都销毁了。因此除了非常简单的秦国编年

史，还有前面说到过的那本故事集，关于《春秋》纪事结束到秦统一的这一段，也就是关于所谓战国时期，更是缺少可资参考的史料。所以《史记》战国部分的写作，只好先根据相对来说还稍微丰富一点的秦代史料编成"秦本纪"，而后将"秦本纪"中与六国相关的信息分散到有关各国，制成"六国年表"。再据年表、各国君主谱系和战国故事写成韩、赵、魏、楚、燕、齐等世家的战国史部分。我们所以要指出司马迁的种种苦心经营，因为只有这样才可以看出，这部历史书的写作，在把尽可能多的资料和作者个人对这些资料的认识尽可能完美地结合在一起的方面，已经达到了何等了不起的程度。《史记》创立了一种综合的叙事体裁，分别由本纪（编年史）、表（按专题制作的历史年表）、书（政治、军事、经济、思想文化等方面的专题性记载，后代改称"志"）、世家及列传（王族家庭史和一般人物传记）等四部分构成。它成为历代王朝在此后两千年里编写"正史"的标准范式。

在司马迁以前，纪、表、书（志）、传这四种书写历史的体裁，其实都已经分别存在了。司马迁的贡献，在于他将这四种体裁有机地结合在一起，从而形成一种综合复杂的结构框架。这是一个了不起的创造。创造从来就不可能是无中生有、突兀而起；它总是以某些先前已经存在的因素作为起点而实现的。不过，《史记》最大的贡献，或者说司马迁之所以成为"中国历史学之父"的原因，还不在于上述综合性叙事体裁的创造。《史记》对中国历史编纂学最伟大的贡献，是它第一次把一种"过程"的脉络，埋置到对于过去的历史书写之中。司马迁提出他写《史记》是为"究天人之际，通古今之变"，就是这个意思。

中国古代的历史记录，在司马迁以前起码已经有上千年的时间了。尽管这些记录虽然也被按年代的先后排列起来，却像账本一样既简单，又零碎散乱，看不出在那一大堆事情的变化之间究竟有什么联系或线索。比如某年"陨石于宋五"（闻之陨，视之石，数之五），某年某月"赵盾弑其君"之类。为了弄明白那些简单的话究竟是什么意思，于是还得把相关的故事情节用口耳相传的办法一代代传承下去。人们不关心这一连串的事件或故事之间究竟有什么关系的问题，因为那时候历史书写的目的是拿这一件一件的事情单独来进行道德的批判，用作后人的教训。孔子删改《春秋》而"乱臣贼子惧"，说的就是这个意思。司马迁突破了这样一种支

配中国人上千年的历史思维方式，要把过去当作一个连续不断的变迁过程去探究和说明。也正因为这种不同寻常的目标，他才必须要发明一种崭新的综合性的叙事体裁来描绘过去。这不是最突出地表现了他的伟大的创新精神吗？

写完《史记》，寄出了《报任安书》，五十五岁的司马迁从历史记载中消失了，从此再没有留下别的什么形迹。他的晚年将会如何结局？这个引人入胜的问题，是历史再度留给我们一个千古之谜。

十、身死之谜

征和二年，也就是公元前91年之后，司马迁再也没有出现在历史记载里。在此之后的第四年年初，汉武帝病死，那年他刚好七十岁。临死前，“望气者”（通过察看天象及山川来预言人事的巫师）声称长安的监狱里有“天子气”（意即狱中有人将代武帝而君临天下）。结果关押在京师各监狱中的囚犯不论所犯轻重，一律被处死。但这一招还是没能帮助武帝逃过一死。汉武帝与司马迁这对内心已严重对立的君臣，究竟谁活得更长一点，从而得以亲眼目睹另一方的死亡？现在没有确切的凭据可以直接回答这个问题。关心司马迁命运的人们，曾经对此作过各种各样的猜测。

我们早就说过，司马迁受宫刑之后一直担任“中书令”的官职。现有的资料似乎可以表明，武帝最后一年在中书令位置上的，是一个叫郭穰的人。这就是说，司马迁当时已经离开了中书令的职位。那时他还未到六十岁，不像是告老离去，所以很可能是在此前死于任上，因而导致中书令的职务必须另易他人。著名的大学者王国维倾向于这个说法。他写道：“要之，史公卒年虽未可遽知，然视为与武帝相始终，当无大误也。”总之，司马迁大概死得比武帝略微早一点。

如果司马迁真的死在武帝稍前一点，我们就会碰到一个更加费人猜疑的问题：这个“稍前一点”，究竟纯属偶然，还是与武帝有什么关系？历史上很多“稍前一点”的事例，都很让人觉得带点疑案的性质。如光绪死在慈禧“稍前一点”便是最著名的例子。汉景帝在本人死去的“稍前一点”

逼死名将周亚夫(说详下),也属于这种情况。所以现在的问题是,司马迁真是被垂暮的武帝害死的吗?

关于这一点,两汉之际就曾有人说,司马迁"作《景帝本纪》,极言其短及武帝之过。帝怒而削去之。后坐举李陵。陵降匈奴,下迁蚕室。有怨言,下狱死"。这段话所包含的消息,至少不完全都是准确的。司马迁并没有因为"举李陵"而获罪。他被"下蚕室",是由于他力图要替已经战败投敌的李陵说话,那时候根本就谈不上举荐不举荐的问题。可见说这段话的人,对发生在八九十年前的那件事只剩下一个很含糊朦胧的印象了。不过也不能因此断定,他所说的就全然不可信。消息说司马迁"有怨言,下狱死",倒是很有可能的!对此,我们至少可以举出一条很有力的旁证来。

东汉前期的班固,在《史记》有关西汉记事(终止于武帝后期)的基础上,补写昭、宣、元、成、哀、平六帝时期的史事,作成一部完整的西汉断代史,叫《汉书》。《汉书》有《司马迁传》,但对他死于何时、如何死去这件事却一个字也没有提起。根据《汉书》为人列传的一般体例,凡善终之人,班固大都会在传记的末尾交代该人死于何年,终年时有多少岁。《汉书·司马迁传》对这一点未加交代,不能看作是班固的偶然疏忽。他避免谈及司马迁去世的消息,很像是在为尊者讳,即故意向后人隐瞒司马迁最终被武帝处死这个事实。这里所谓"为尊者讳",其实不一定完全是在捍卫司马迁的名誉,而更可能是为汉武帝着想。班固称赞"孝武之世,文章为盛"(文化灿烂)。一个卓越绝伦的大历史学家,怎么可以被这么一个追求"文章为盛"的皇帝处死?这样的事,对后代如何交代得过去?班固决定保持沉默,实在是深有用心的。

说到这里,关于司马迁的死,有两点似乎颇可以肯定:他死于武帝末期;他是因为"有怨言",所以被下狱而死。

然而上面的结论马上又引发出一个新的问题:假如司马迁是因"怨言"而再度触怒武帝,所谓"怨言",是他写在《报任安书》里的那些话吗?换言之,司马迁在生命的最后被下狱,是他的那封《报任安书》惹出来的祸吗?

面对这样的问题，我们不得不承认，人若想事事洞穿历史的吊诡之处，实在是不可能的！我们可以做的，无非是将它安放在一个开放性的讲述框架里去对它加以认识。那样做的话，我们就可以设想两种完全不同的答案，用来回答这个问题。

一种答案是，所谓"有怨言"的罪名，果然是由《报任安书》引起的。就像前面已经讨论过的，司马迁本人恐怕无意于透过《报任安书》直接向武帝披露心胸。但是汉武帝还是通过自己的监视系统弄到了这封信。武帝与司马迁相处多历年所，以他的精明识人，不会不对司马迁的内心活动毫无察觉。现在，多年来深藏在他内心的狐疑终于被信中一行行的文字所彻底证实。他恼怒司马迁辜负了他的"尊宠"；他更受不了司马迁在"从俗浮湛"（在世俗的浪潮中随波逐流）的外表之下那一副蔑视他的至高权威的傲骨。为此，他要再度惩治司马迁。

然而事情还不止于此。如果武帝读到了《报任安书》，他必定还会去设法追寻《史记》。他最关心的，应当是司马迁将会如何描写他这个"今上皇帝"。前面提到过的传说透露了一条有关消息，因此也就十分值得引起我们注意。它说，武帝读了《史记》中的《景帝本纪》（这里似乎还应该加上《今上本纪》，也就是武帝朝的编年史），对司马迁毫不遮掩地暴露汉景帝、武帝父子二人的短处大为光火，因此把这篇本纪销毁了。班固在写《汉书》时说，流传世间的《史记》已经缺失了十卷（《史记》总共有一百三十卷，今本中有十卷是西汉后期的人补入的）；而其中恰恰就包括景帝和武帝的两篇本纪在内。看来上面这个说法不一定完全是空穴来风，只不过它把武帝"怒而削之"说成是在司马迁受宫刑之前，在时间上弄颠倒了。司马迁写《报任安书》时，只说《史记》总共一百三十篇，丝毫没有提到它被武帝强行删削之事。所以武帝"怒而削之"，只能发生在这以后。于是我们可以说，假使司马迁"有怨言"的罪名果真起因于《报任安书》，那么他的死大概还不仅因为这封信，而且也因为《史记》对"今上皇帝"以及与"今上"有牵连的一系列人与事的描写太不称汉武帝的心。

武帝追查《史记》的事情，还在司马迁的家乡陕西韩城被演绎成一系列动人的民间故事。据说司马迁被下狱后，妻子柳倩娘回到家乡，守护早已被女儿司马英暗地里转移回家的《史记》正本。后来，司马迁的长子司

马江被李广利诬奏,被迫从边关奔太行山造反。柳倩娘听说司马江造反,恐怕被官府灭门,遂命后辈改名换姓,离家避祸;她自己携带《史记》入庵为尼姑。她在庵中修道四十年,终于成仙,乘龙而去。司马迁的三叔司马厚,则在与前来搜查《史记》的官军搏斗中被杀死。

韩城民间还传说,司马迁的生日是农历二月初八。而他的妻子柳倩娘,又被说成是李陵的姑表妹。故事说,李广利要纳柳倩娘为妾,倩娘不肯,李陵也不同意,为此他遭到李广利的忌恨,所以后来李广利坐视李陵陷敌而不救。柳倩娘则经李陵介绍,拜司马迁为师学艺,遂由相互爱慕而终成婚配。

这些传说反映了民间的感情和想象,但并没有什么历史根据。司马迁应该是有儿子的,名字已不可考。他的女儿十分有主见,嫁给一个地位不低的官僚,也没有留下名字。她生了两个儿子,分别叫杨忠、杨恽。最早把司马迁的书传布开来的人,正是司马迁的外孙杨恽。

不过汉武帝怒删《史记》的说法也未必能使人完全相信。理由至少有三条。

第一,《史记》之所以缺少十篇,也可能是因为司马迁压根儿就没有按原计划真正把它们写出来。或许我们只能说,司马迁生前已经基本上完成了《史记》的撰写,但他还留下若干篇章始终没有写完。《史通》作者刘知幾就持这种看法,即所谓"十篇未成,有录(目录)而已"。清代前期负责编辑《四库全书》的一批大学问家,认为"当以知幾为是也"。王国维也批评武帝删书之说"最为无稽"。

第二,《史记》有目而无书的共达十篇。其中大多数内容与汉武帝无关,根本不可能是被他删毁的。既然其他篇章的遗失都可以与汉武帝没有关系,又有什么理由断定汉景帝、汉武帝两篇本纪的丢失就一定出于武帝所为?事实上,西汉一代既无印刷术,纸张也还未曾代替丝绸或竹简、木片成为书写的最主要材料(这要在两晋时才发生)。一部五十多万字的书,整本抄写既不容易;即使抄出来,要把它全部装订在一起也不可能,当时只能一卷一卷地分别装订。正因为如此,像这样的大部头著作,往往按阅读需要被拆散开来,分卷抄写,并分卷流传,叫作"写以别行"。在这样

的传播过程里，有若干卷失传，并不是不可理解的事情。非要找出一个为这类偶然事件负责的人物，有时反而显得牵强无据，真正变得“吃力不讨好”。

第二，武帝如果因《史记》“极言其短”而毁去记载景帝和他本人时代的两篇本纪，那么他必得要以同样的手段毁去《史记》中的其他一些篇章！景帝朝用晁错的“削藩”策来收拾刘邦当年分封的同姓王后裔（同出刘家一门骨肉的同姓诸侯），弄得宗室人怨沸腾，最后逼出一场“吴楚七国之乱”。西汉朝廷削藩自有其理由，但景帝在这个过程里显得刻薄寡恩也是事实。尤其无情的是，七国之乱刚刚爆发时，他一时慌了手脚，竟把满心为朝廷的长治久安着想而被诸侯切齿痛恨的晁错当成替死鬼，把他斩杀在长安东市，以求与叛乱的诸侯妥协。景帝在那天一早派人到晁错家里传唤他。晁错还以为是召他进宫问对，把朝服穿戴得整整齐齐才出门。万没想到的是，他被直接领到东市受刑，连再见一次景帝之面的机会也没有。唐朝有人写诗说：“旋见衣冠就东市，忽遗弓剑不西巡。”前一句里用的就是这个典故。

景帝做过的另一件刻薄无情的事，就是在自己死前先以冤案逼死周亚夫。周亚夫是汉初功臣周勃之子，自己也在镇压吴楚七国叛乱中立过大功劳，一直做到丞相。可是他却因为反对景帝废黜既定的皇太子、改立日后的武帝为太子而得罪景帝。景帝很快与他疏远。不久他请求辞职，获得批准。景帝在宫中请他和新立的太子一起吃饭，大概是想补救或协调周亚夫与新太子的关系。奇怪的是，在周亚夫的筵席前只放了一块大肉，却没有筷具。周亚夫心里不高兴，脸面就上了颜色。坐在他身边的太子不断地向他张望。周亚夫实在忍耐不住，便离开坐席，冷峻但不失礼貌地告辞了。景帝望着他弓腰曲背的后影说：“此人心中怏怏不服，将来绝不是少年天子能使唤得了的臣下！”周亚夫随后就被一个冤案缠身，在狱中绝食五日，吐血而死。后来有人说景帝对待臣子太少恩情，用法又太过深刻，“大抵得于晁错者为多”。此说十分到位。

司马迁若要在《景帝本纪》里“极言其短”，他可以说的，无非也就是上面这些。这些故事也被他写入《史记》的其他有关部分，如《周勃世家》、《晁错列传》等等，而且只会讲得比在本纪里更翔实。如果武帝为此要销

毁《景帝本纪》,他不是也应该、甚至更应该销毁另外的那些篇章吗？这样的分析对质疑武帝销毁《今上本纪》的猜想也一样有效。这里就不一一细说了。

如果武帝没有怒删《史记》的事情,那么断定他见到了《报任安书》的看法也就失去了几乎是唯一的重要旁证。也许他根本就没有读到《报任安书》里的那些怨言。可是司马迁既然已经决心要用从容就死来洗清当年不得不忍受的巨大侮辱,他一定还会在其他场合毫无顾忌地倾吐自己的怨言。他终于实现了这一番心愿。可惜其具体情节到底如何,今天的我们对此已经丝毫不得而知。

总而言之,要说武帝是因为读了《报任安书》以及《史记》,才会第二次迫害司马迁,还缺乏充分令人信服的证据。但司马迁因"有怨言"而断送了老命,则很可能是历史事实。我们或许有把握说,这对他来说是一个心甘情愿的结局。因为司马迁早已明白,他如果想要真正地被人们认识,那么他必须用壮烈的死来表明自己的心迹。"要之死日,然后是非乃定"。这十个字可以说斩钉截铁,难道不正是这样的意思吗?

有关司马迁的历史资料实在少得可怜。要想了解司马迁,最好的办法是用心去阅读他的《报任安书》和他的《史记》。不过,要想真正享受蕴含在《史记》里的古朴雄伟以及它无法言传的美,只有把自己从"耳食之人"变成原始文本的阅读者。我们的谈话节目只能帮助你走近《史记》。而要真正走进《史记》,还得靠每个人自己才能做到。那是任何别人都无法代劳的。

【补记】

本文是为上海电视台"纪实"频道"文化中国"谈话节目所写的演播底稿。节目播出后,曾出版过一本以屏显字幕文本为依据的对话体小册子。惟为适应录播实况与谈话体裁的需要,也因为节目容量的限制,这个对话体文本对演播底稿作过不少删削更动。我觉得,作为供书面阅读之用的文本,其实还是演播底稿更完整,也更翔实一些。所以现在将它收入本书。

漫谈读书

一、前言：书贵熟读

这几年的中国图书出版业，一直非常繁荣。借用我一个朋友的话说，书摊上从“天王巨霸、黑枪红血”到“丰乳肥臀”，差不多已经应有尽有。

不但书本的题材丰富、数量巨大，而且还有不少新的图书形式流行起来。比如主要依赖漫画或动漫图像来叙事的书，文字在其中只作为辅助表达的形式出现，或许可以称它为“绣像版”图书。像蔡志忠的漫画老庄、漫画禅说、漫画论语等。又比如“网络版”图书，让作者在与众多读者不断互动的过程里把他的书写下去。还有一种可以叫“中华鳖精版”图书，由编者把书中各节各大段的中心思想、主要结论、特别精彩的议论见解等等，都排印在正文的边框部分。其本意是帮助读者消化，等于代他们作读书笔记，有点像用推销鳖精来抢老鳖生意的样子。再比如“有声版”图书，电子版外文词典就是最典型的例子。近两年来尤其火爆的，则是“讲坛版”图书，它不需要由读者自己来阅读，他们只要“听书”，也就是通过用耳朵听明星二传手宣讲的方式去接近名著。

读书在当代中国人日常生活或文化消费中的地位，正在变得越来越重要。甚至在地铁最拥挤的时段，我们也会看到有很多乘客读书看报。中国人过去讲究“敬惜字纸”，凡写过字的纸，就要对它加以尊重和爱惜，对书那就更要恭敬了。所以读书之前先要“焚香沐浴”，端正好精神。读书也由此变成一件太庄严、甚至还有几分沉重的事情。现在，大多数人不会再这样看待读书。它已经转变为很多人打发闲暇时光的一种习惯性活动，构成人们业余时间里更日常、更随意的生活内容一部分。

这当然是好事情，但是中间也隐然存在一些问题。总的来说，在绝大

部分人们中间，现在流行着两种占支配地位的读书方式：一是应试读书的方式，另一种则是休闲快餐式的随意阅读。应试读书方式主要流行在中小学生群体里。而休闲快餐式的随意阅读，不但正在日甚一日地支配着已经没有应试压力的成人读书活动，即使是对仍然在校的大学生来说，因为与中学阶段相比较，应试压力已大大减轻，所以一头栽进休闲阅读状态的人，也绝对不在少数。我们甚至还可以说，在应试阶段读书读得越被动、越是疲惫不堪的学生，升学压力减缓后转入休闲阅读状态的意向就越强烈，转变的程度也越彻底。

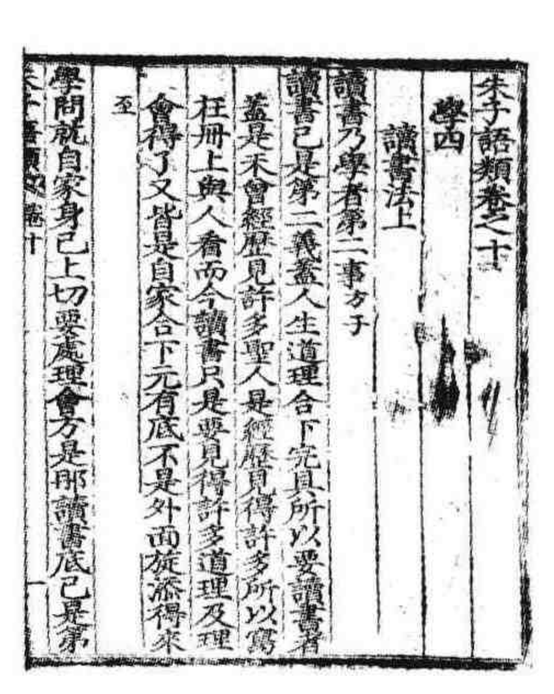
这绝不是危言耸听。我只举一个例子。如果你让正在历史系学习的学生说出一种最使他们印象深刻的书，那么他们中间十有八九会举《万历十五年》作为回答。如果你追问这本书好在哪里，他们往往会答复说，它与他们所读过的大多数历史著作都很不一样。但如果你再进一步要求他们具体地谈谈这种“很不一样”，他们的回答就开始变得不知所云。你可能很明确地要他们回答下面的问题，即本书蓄意围绕着 1587 年这样一个“无关紧要”的年份（作者把它称为 a year of no significance），去叙述万历帝、申时行、张居正、海瑞、戚继光、李贽等等著名历史人物的所作所为，它究竟是想告诉读者什么？这时候，他们的回答多会变成一堆完全不得要领的含糊言辞。由此可知，阅读只在他们脑海里留下一片十分浮泛的印象。他们是阅读活动里的“印象派”和“朦胧派”。据我所知，阅读效率低下这一现象，在庞大的读者群里其实是一种非常普遍的现象。

当然，每个人在一生里都会碰到许许多多不同类型、不同质量的书籍。其中有些可以基本不看；有些可以随看随丢；有些只需要草草浏览一番就行了；有些可能要采用跳跃式阅读法，从当中挑出若干章节来读读；有些值得从头到尾地将它通读一遍；还有一些是需要更加花力气熟读的，要把纸面上的文本印到自己的心里去。不管是什么样的书，采取一式一样的读书方法或读书策略去对待，或者无论看什么书，都期望自己能达到相同的阅读效果，这肯定不是聪明的办法。我们需要随时根据不同阅读材料本身的价值和特点，选择不同的阅读方法。

不过，在许许多多的读书方法里面，有一种方法最重要、最关键、最需要我们去用心加以培育。我在这里指的就是“精读”的方法。这并不是

说，我们对所有的书都需要精读。一个人一辈子能精读的书籍总是十分有限的。但是，一个人要是没有过精读的体验，还没有通过精读几本或者十几本书籍来训练和改善自己的阅读习惯、提高阅读效率，那么我就会怀疑他其实还没有真正掌握读书的方法。只有学会了精读，你的速读、跳读、泛读，甚至随便翻翻，也才会有充分的效果。古人说："书贵熟读"。所谓熟读，其实就是精读的意思。

关于精读，朱熹对他的学生讲过一段很耐人寻味的话。他说：


朱子語類卷之十
學四
讀書法上
讀書乃學者第二事 方子
讀書已是第二義蓋人生道理合下完具所以要讀書者
蓋是未曾經歷見許多聖人是經歷見得許多所以寫
在冊上與人看而今讀書只是要見得許多道理及理
會得了又皆是自家合下元有底不是外面旋添得來
至
學問就自家身己上切要處理會方是那讀書已是第

《朱子语类》书页

> 老苏（指苏轼和苏辙的父亲苏洵，他的这两个儿子史称"小苏"，所以把小苏的老爷子叫作"老苏"）只取《孟子》、《论语》、《韩子》（指韩非子的书）与诸圣人之书，安坐而读之者七八年。后来做出许多文字如此好！他资质固不可及，然亦需著如此读。只是他读时便只要模写它言语做文章。若移此心与这样资质去讲究义理，那里及得来？是知书只贵熟读，别无方法。

朱熹对老苏非常称赞，但也有批评。要真正读懂他的评论，还需要对他说这段话的历史背景有一点了解。

我们知道，自从两汉经学衰落以后，中国的思想文化经历了一个长达七八百年的转型。朱熹正处在这个转型最终完成的时代；事实上，他本人恰恰就是这次思想文化转型的集大成者。如果要用最简单的话来概括这样一次转型，我们可以说，中国思想文化，古人称之为"斯文"，一个美国学者把这个词翻译为 This Culture of Ours，经历了一个从"文学"到"文以载道"，再到"直指天理、天道"的漫长过程。这里说的"文学"，包括文学艺术的创造这个意思在内，但远远不止是指文学创作而言，而是指的体现在中国传统典籍里的文化精神，尤其是指礼乐、典章、艺文等等的形式规范。在唐代后期，内在于"斯文"中的"道"被韩愈用"文以载道"这个口号明确

地凸显出来。到北宋和南宋思想家的手里,儒学传统终于完成向"理学"的转变;它的关注中心从外在的行为规范转移到人对德行和道德自主的修证问题,所以我说它"直指天理"。

老苏和小苏其实都是讲求"文以载道"的,但在朱熹看来,他们还是文学有余,求道不力。因此他说苏洵读古代经典,"便只要模写它言语做文章"。但苏洵读书得法,天资又高,所以"后来做出许多文字如此好",以至于一方面让朱熹赞不绝口,另一方面又使他觉得十分惋惜。照朱熹看来,假如苏洵能用他那样读书的方法去追求经典中的"义理",也就是精神价值,凭他那样的天资,那就没有人还能追得上他。

朱熹用五个字来概括苏洵的读书功夫:"书只贵熟读";这还不够,他紧接着还要再强调一句:此外"别无方法"!所谓"熟读",也就是选择少数最要紧的书,"安坐而读之",不贪多、不求快、不偷懒,反反复复,老老实实,把它们读熟、吃透,变成一辈子学问和涵养的根基。

上面举的是一个古人的例子。接着我还想介绍一点现代人的经验。

我曾经在哈佛大学作过两年访问学者,在那里我碰到过很多研究中国历史文化的第一流学者。如果有个别接触的机会,我总是喜欢向他们提出同一个问题,就是请他们推荐一部属于他们各自专门领域里最值得阅读的基本著作。有些人会马上回答我这个问题;也有不少说需要考虑一下,稍后再用电话或电子邮件回答我。所以我以为他们的答复都是很认真的。可是,当我按照他们的提示,到图书馆里去把这些书翻出来看看时,我就有点纳闷了。那些书往往都比较老,粗粗一读,并不觉得特别有吸引力,有些甚至已不再出现在新一代研究著作的参考文献目录里。这是怎么回事呢?后来我才渐渐明白,这些学者所推荐的,经常是他自己阅读经验中让他留下最深刻印象的那本书,也可能是对他进入后来的学术领域影响最大的书。可见一个人学问再高、再大,真正奠定他的基础,真正会影响他一生,让他总是记得、总是珍视的,也就是不多的那几种书。但是不是有那么几本书透彻地印刻在心里,对一个人来说,那肯定是大不一样的!

所以怎样读书,这是需要学习的一件事。而学会读书,关键在学会

精读。

这就需要有意识地去抵制阅读与理解中的“印象派”和“朦胧派”，在应试式的读书法和休闲快餐式的随意阅读方式之外，自觉地培育一种既使人赏心悦目、又高度能动的专注阅读。它与应试式读书方法不一样，却又完全可以促进应试能力的提高，同时帮助学生克服应试阅读所可能产生的各种负面效应，比如灌输教育带来的被动学习态度，成绩优秀但逐渐丧失学习兴趣，僵化的应对模式，只注重表达技巧而欠缺思考的深度等等。

有一点需要在这里加以强调的是，我并不认为应试式的读书法就那么全无是处。其实老师在讲解教科书时所演示的条分缕析、提纲絜领的分析方法，就十分接近于刚才讨论过的精读法。可惜应试教育中的被动学习情景，使大部分学生很难通过在老师辅导督责下研读教科书的经验去体察自主能动的精读法。所以一旦从应试压力下被解放出来，他们的读书功夫只会不断向后退转。

从这一点出发，很值得回过头去，看看古人怎样读书。毫无疑问，今天的人已经不可能、也没必要完全恢复古人读书的方法。但是古人的读书经验，对于我们如何才能在阅读中做到最大限度地去贴近文本，从文本中挖掘出尽可能多的内在含义，也就是如何培养精读的能力，还是具有非常值得重视的启发意义的。因此，在接下来的漫谈里，我会比较多地结合中国古人的经验，更具体地介绍“书只贵熟读”的一些入手方法，或者说是入手途径。

概括起来，我会讲四个方面的问题。第一，古人所谓“读书须成诵”对我们的启示；第二，“不动笔墨不翻书”；第三，读书要做到专一和善疑；第四，读书须求“入味”而“贵自得”。前两条是关于读书基本功的，后两条说的是读书时应有的境界。如果这四条能落实，“书只贵熟读”对我们来说就不再是一句空话。

今天讲的，算是一个开场白吧。就说到这儿。

二、“读书须成诵”的启示

上次我们说，“书只贵熟读”。可是“熟读”好像还是一个有点太抽象的要求。那么究竟要读到什么样的程度，才能算是“熟读”呢？

对古人来说，“熟读”的一个最起码的表现，是能够“成诵”。“诵”字的原意即大声背诵。古人很重视背诵能力。让我举两个例子。

宋朝著名的文学家和书法家黄庭坚五岁时，已经能够背诵五经。有一天他问老师说：“从来都称六经，为什么只读五种”？他的老师回答：“《春秋》不足读也。”这在当时人中是很流行的一种看法，最典型地反映在王安石把《春秋》称作“断烂朝报”的评语中。可是黄庭坚说：“是何言也。既曰经矣，何得不读？”据说他于是“十日成诵，无一字或遗”。《春秋》的本文用一万六七千字的篇幅记载了大约二百四十年间的人事，从文本字数来说，还算不得是大部头的书籍。可是要用十天就把它原原本本背出来，在今天看来仍然足够让人吃惊了。

另一个故事是关于苏东坡的。他曾经被人检举，罪名是利用文学创作和“谢恩表”之类的文章攻击政府，因此还吃过一顿冤枉官司。他的对头后来承认，在被审讯的过程中，苏轼对二三十年前所作文字、诗句，乃至引证经典和关于它们的传注，都能“随问即答，无一字差舛”。古史中经常会有某人“千言过目，成诵不遗”，“一览即诵，一字不差”，“举书传常连卷，不遗一字”之类的描述。还有些人把《汉书》看过两三遍，便能熟知全书，随口加以引证。

当然，“一字不差”云云或许有一点夸大。苏轼就有过把孔子弟子的话当乃师言论来引述的情况。另外，古书中引文的字句也常常会与原文的面貌小有出入。但这只会让我们更加佩服引用这些文字的作者。因为诸如此类的小差错反而可以千真万确地向我们证明，作者写下这些引文时，完全是在直接按照自己的记忆行事，而不是像现在的人那样，把一个书面文本摆在前面照着抄。

黄庭坚、苏轼都是名人，所以他们的博学强记比较容易被后人记得。

但记忆力的超强,其实是古代读书人的一个群体特征。在有些人身上,它甚至表现得就像是一种“特异功能”。

宋朝人的笔记里说到过当时江阴的一个姓葛的秀才。有一次,他去拜见地方官。在候见厅里,他碰到另一名士人先已等在那儿,模样显得十分神气活现。这位葛君便很恭敬地向他作揖问候。对方见葛君穿戴贫寒,有点看不起他,一副爱理不理的样子。葛君非常不满意。坐了一会,他便问道:“你来见地方官,有没有‘衔袖之文’?”这是指古代士人为求长官或前辈的赏识,而在见面时向后者呈献的代表作品,叫作“行卷”。那人自然没有忘记带着它。葛君便向他要求看一看。此人素来自负,于是很得意地把自己的行卷出示给葛君。葛君接过来“疾读一过”,口中连连称“好”,当即交还。不一会儿,两人一起拜见地方官。眼看谈话就要结束,葛君突然说:“我那些不成样子的文章(自谦之辞),都已被这位老兄占为己有。刚刚他呈献的那些篇章,真正的作者其实是我。我可以当场把它们背一遍,以作证明。”然后他就高声背诵起来,居然“不差一字”。在座的人们都信以为真,纷纷责备那个被捉弄了的可怜虫。“其人出不意,无以自解,仓皇却退。”回家后想想气不过,结果生了一场大病。葛生把自己的特长用来对人施行恶作剧,哪怕因为别人先得罪了他,也不足为取。但用这个佚闻来证明古人“强记绝人”,还是有一点说服力的。

故事还没有说完。这位葛秀才的住家邻近有一个经营染布业的铺子,一天晚上发生火灾,把整个店铺连同记录着客户所交付的托染布匹数量、品种的账簿一起都烧掉了。有些客户乘店主丢失了凭据,加倍向他索要赔偿,把老板急得团团转。他的儿子忽然想到,失火前一天,葛秀才正好路过店铺,曾经在柜台上顺手翻阅过那本账簿。于是店主准备了酒菜,去找葛君商量。“葛饮毕,命取纸笔,为疏某月某日某人染某物若干,凡数百条,所书日月、姓氏、名色、丈尺,无毫发差”。店主拿着它,“呼物主,读以示之,皆叩头骇伏”。

有关葛秀才的上述传闻,未必完全真实。稍晚的元人笔记,也提到为试验某人记忆力,让他诵读染铺营业簿的事。世上哪里有好记性的人个个都去背洗染店账本的事情?这更像是宋元时代流行的一种固定的“话

语",用来形容某些人超强的记忆力。不过由此推想,当时人们的记诵能力强过现代人无数倍,大概离事实不会太远。

这样说有没有更带说服力的证据呢?只要回忆一下唐朝人常常说的"三十老明经,五十少进士",或者宋人所谓"焚香礼进士,瞋目待经生",其中的道理便可看作最硬朗的证据。

明经和进士分别是唐宋时期科举考试的两个最主要的科目。不过当时人对科举的这两个科目的重视程度大不一样。进士的取录标准主要是文学创作的才能,所以进士科成为展示读书人才华的主要竞争科目。考的人多,录取难,中选者也更受社会的尊敬。明经科考的是记诵,可谓"手抄义疏,口诵集解(义疏、集解都指各种各样为经典作解释的文字),心熟笺注(笺注也指对经典的注释,或者对注释经典的文字所作的再解释)",所以被古人看作是一条"舍精就简,去难从易"的进身之路。可见记诵在古代士人群里已经变成一种寻常技能,人们离不开它,把它当作升官发财的敲门砖。可是另一方面,大家也不大稀罕它,因为能这样做的人们有的是。从这里可见,古人的记诵能力普遍地优越于今天的人们。

那么古人为什么会在记诵能力方面大大超过现代人呢?

一个很重要的原因是,在印刷术普及之前,在纸张取代竹帛成为最基本的书写材料之前(此种取代之完全实现要晚至两晋之际),也就是当人们在一生中只有很珍贵、很稀少的几次机会能够接触到他们知之已久的那些典籍的时候,记诵是一般人保存文本的最可行的办法。也正因为这样,人们记诵文本的潜在能力就被最大限度地发挥出来了。这种能力不但在少数人身上表现得特别突出,同时对很大一部分读书人来说,它也是一种必须掌握的基本技能。

朱熹说过:"古人皆用竹简。除非大段有力地人,方做得。若一介之士,如何置?"他举东汉一个名叫吴恢的人为例子说,吴恢准备用竹子制成竹简,抄写《汉书》。他的儿子提醒他说:"你如果真把《汉书》抄下来,所用的竹简要足足堆满两辆牛车。"吴恢听了,才不得不放弃这个念头。非有力之家,自己既然置备不起书面文本,那怎么办呢?朱熹说:"盖古人无本,除非首尾背得,方得。至于讲诵时,也都是背得,然后从师受学。"例如

汉人黄霸在监狱中，要想跟着夏侯胜学《尚书》，就花了一年多时间先将《尚书》文本背出来，然后才敢请夏侯胜替他讲解。

人身上很多器官的功能，其实都是极有开发潜力，也极有弹性的。我还看见过这样的老先生，能在先秦诸子的书里随便提拎出哪一句都接着往下背。比我年轻的人，大概就很难再见到这样的学者！但是我想大家一定还记得自己的奶奶或母亲辈，在二十年前她们都还有很强的心算能力，能在菜场上一分钱不差地把自己所采购的副食品价钱很快心算出来。可是自从手掌计算器普及之后，人们的心算能力急剧衰退，现在连卖小菜的人都已经变得不会心算。前几天有一个朋友告诉我，在手机流行之前，他能记住一百多个电话号码，但是现在因为依赖手机，他连十个电话号码也记不住了。

背书能力的减退，也跟人们有了更多更方便的替代背诵来保存文本的方法有直接关系。所以朱熹在宋朝就已在埋怨："今人所以读书苟简者，皆有印本多了。"既然发明了印刷，书籍的获得比过去已经大大便利了，背诵是否就不再必要了呢？

显然不是这样。记诵潜力的发挥固然与典籍难求有一定的关系。但是在中国古人的读书传统中，记诵又远远超出了作为机械地保存典籍文本的方法或手段的意义。朱熹说："读书须成诵，方精熟"，就是这个意思。即使手中有了书面文本，还是强调"成诵"的原则。

在这里，我们还要举苏东坡为例。有一个夜晚，他在《赤壁赋》里提到过的"雪堂"中，再三再四地诵读《阿房宫赋》。每读完一遍，即反复咨嗟叹息，至夜深时分还不肯罢休。这就苦了在外间侍候的两名陕西老兵。主人不就寝，他们当然也只好干等着。其中一人长叹说："知他有甚好处！夜久寒甚，不肯睡，连作冤苦声。"另一人说："也有两句好。"先说话的这位大怒道："你又理会得甚底？"答曰："我爱他道：'天下人不敢言，而敢怒。'"原来他是将杜牧的这两句话，当作了宣泄自己怨气的寄托。

所以，成诵的目的，主要不是为了简单地复制一个文本，而是为了在"精熟"的程度上去充分地对它加以解读。它不但是一种储存书籍的方法，而且也是一种读书的方法。还是如朱熹说过的："书须熟读。所谓书，只是一般。然读十遍时，与读一遍时终别。读百遍时，与读十遍时，又自

不同也。”

现代人还有没有可能把自己要读的书，哪怕是最需要读的那几本书，全都背将出来呢？当然已经完全不可能了。还有很多人不仅看汉文的书，也看不止一种外文的书。你要叫他都背下来，否则就说他还没有看得“精熟”，那怎么行？

如此说来，我们刚刚说的古人所谓“读书须成诵”的那些经验、那些故事，对我们还有什么益处吗？我以为仍然是有的。这里有两点值得提出来说一说。一是读书要进入状态，就需要有一种凝神聚气的专一精神。怎么才能使人具备这种全神贯注的精神状态？背诵就是培养一个人在读书时能很快把自己调理到入神状态的基本训练方式。背过书和没怎么背过书的人，在这方面是大不一样的。

二是如果有人想体认或是有血有肉地感知中国传统文化，背诵最经典的那些篇章，是一种极有效的学习方法。你如果能熟读背诵一两百篇不太长的名作在心里，你对中国文化传统的体验和感受，就会和没有这种背诵经验的人完全不一样。另外，你阅读古汉语的能力也就基本解决了。

所以今天的人还需要讲究背诵。它的最主要的目的之一，在于培养一种让人能很快进入阅读状态的好习惯。背书大概是现在的学生最头痛的一门功课。不知道从什么时候开始，背诵已经差不多被人们当成了“死记硬背”的同义词。但是最害怕、最讨厌背书的人，常常是那些读书时最容易走神的人。可见把一些最精美的篇章读到能“成诵”，依然是今人学会读书的一项基本功。

三、“不动笔墨不翻书”

前一次节目里，我们谈的是古人关于“读书须成诵”的经验对现代人培养读书基本功的启发。今天我想说说读书不仅要用眼，还必须要动手的问题。当然，读书总是要动手的。你翻书不就是在动手吗？不少的人还有一面看书、一面吃零嘴的习惯，那就更需要一刻不停地动手了。我指的并不是这样的动手，而是指读书还要勤于用笔。用一句老话来讲，这叫

“不动笔墨不翻书”。让我们从古人的另外两条读书经验谈起。这两条经验分别是“录”和“校”。

“录”就是抄书。前面已经提到过，纸张成为中国人最主要的书写材料，那要到大约两晋之际，也就是公元 4 世纪之初。在这之前，一般人很难自备抄写在竹简或绢帛上的书籍。因为竹书体积太大，存放太困难；而绢书又太贵，买不起。所以当时只好靠背诵来保存文本。纸张的使用流行以后，记诵作为吃透文本的一种读书法被保留下来，而靠记诵来保存文本的方法就慢慢地被抄写书籍的方法取代了。虽然从北宋开始，雕板印书广泛投入使用，但在现代商业出版发展起来以前，人们获得雕板书籍的机会毕竟还是很有限的，所以抄书成为很多人复制自备文本的一个重要办法。

明朝的“开国文臣第一人”宋濂，写过一篇很有名的文章，题为《送东阳马生序》。在那篇文章里，他回忆自己幼年的经历说：“余幼时即嗜书。家贫，无从致书以观。每假借于藏书之家。手自笔录，计日以还。天大寒，砚冰坚，手指不可屈伸，弗之怠。录毕，走送之。不敢稍逾约。以是人多以书假余，余因得遍观群书。”

为什么他“不敢稍逾约”？当时人有“三痴”的说法，其中之一便是“借书与人曰痴”。意思是借书不还的事太多，所以书籍不可轻易借人。正因为如此，宋濂向人借书，不敢稍微超过约定的还书日期，否则再借就难了。

另一个例子，说的是金末元初人王思渊。此人“闻一异书，惟恐弗及。……志气精强，目览手笔，日以万字。不十年，得书数千卷”。

但是与记诵同样，录书也不仅是保存文本的方法而已，它本身即是一种读书方法。所以古人有“一录则胜数过”的说法，意思是抄录一遍，其效果远胜于从头到尾地读上好几遍。司马光在位于洛阳的“独乐园”里有一个著名的“读书堂”，堂内藏书万卷。但他仍然经常动手抄书。除了整篇整本的抄录，摘录、笔记也是通过“录”来加深对文本理解的一种途径。古人留下了很多读书笔记，可以让我们从中去琢磨、体会他们是如何读书的。

所谓“校”，是指校勘，就是发现和求证书面文本在被反复传抄或雕刻

印板的过程中所造成的各种错误，比如错字、漏字、“衍文”（文本中本来不存在的多余字句）、“错行”或“错简”（把文本原来的行列次序或书页次序搞颠倒）等等。

在印刷术投入使用前，古书都经历过以记诵文本和抄写本的形式流传的阶段，而且每种文本都被反复地辗转记诵或抄录了不知道有多少回。在每一次这样的记诵和传抄过程中，都不可避免地会发生若干差错。结果，年长天久，同一典籍的文本在这种方式的传播中变得差异极大。上面说到的情况，即使在印刷书籍出现之后仍没有改变。一是印刷本所依据的底本原来就各有差异，二是印刷雕板过程中又会发生一些新的错误。

所以古人读书，在诵、录之前，第一步是先作文字上的校对，以求尽可能地保持文本的准确性。这里有两层很不容易做到的地方。首先，照本改字，就是选出一种版本，把它当作标准文本，来发现和订正另一种版本的误字。要把这一步工作做到家，也就是真正做到不错不漏，本身即是一件说来容易做来难的事情。校书如扫落叶。院子里的落叶，绝不可能一遍就打扫干净。校书也是这样。书中的增衍错漏之处，即使有反复多次的过细功夫，也是难得一网打尽的。不过，想要做到上面这一步，虽然不容易，但它毕竟还像是一道很机械的工序，只要有足够的细心和耐心，总还是办得到的。这很接近于现代印书业工艺流程里的“校对”这样一道工序。

校书之难，更难在从不同文本的字句差异之间作出尽可能准确的抉择取舍，这才是一件更加显现真功夫、硬功夫的难事。因为古代读书人在为自己手里所拥有的文本做校勘时，往往找不到那个一字不错的最标准、最权威的文本可以拿来作依据。就很多古代经典而言，这样一种最标准、最权威的文本，甚至早已经不存在了。在这样的情况下作校勘，就要求读书的人凭自己的学力、见识和经验，在几种不完全相同的文辞中，决定谁是谁非，从而为自己的文本挑选出一个最符合上下文原意、最合情合理的词语。所以段玉裁曾说：“校书之难，非照本改字不讹不漏之难，定其是非之难。”

让我举一个“定其是非之难”的例子。我们都知道有一个成语叫“新亭对泣”。西晋末，北方有“五胡之乱”，西晋政权放弃中原，逃到淮水以

南，建立偏安半壁江山的小朝廷。《晋书·王导传》说，东晋贵族们每逢闲散日，都互相邀约，在长江边的新亭宴饮。一次，有一个叫周顗的人在座中叹曰："风景不殊，举目有江河之异！"他的意思是：大自然的景色本没有变化；但是举目一望，我们这些宴游人却已从黄河边搬到了长江边上。经他一提醒，大家都伤心起来，"相视流涕"。在记载同一个故事的《世说新语》里，周顗这句话的下半部分有点不一样。其中的"江河之异"被写作"山河之异"。流传到今天的《晋书》各种版本，多已将"江河"改作"山河"。两种写法，意思是有一点差别的。按《世说新语》的文本，意思就变成风景依旧，但山河疆土的归属却已不同于往昔了。那么在"江河"、"山河"两者之中，究竟哪一个才该是《晋书·王导传》原来文本中使用的语词呢？北宋的大学者司马光在《资治通鉴》中引述《晋书》，采用了"江河之异"的说法。宋元之际的大学问家胡三省也不赞成以"山河"来改易"江河"。所以现代校订《晋书》的学者，据《通鉴》和胡注，决定把《晋书》里这句被误改过的话又改了回去。你们去查中华书局点校本《晋书·王导传》，里面的"江河之异"一语，就是这样来的。

千万不要把校勘功夫看作雕虫小技。其实从它最能看出一个人的学术眼光到底如何。有一个代表了"乾嘉汉学"传统的了不起的学者叫钱大昕。他在读《后汉书》卷六十八《郭泰传》时，在传文末尾处发现有七十四字"词句不伦"（与上下前后的文字不相般配），于是举出不依前文避讳体例称字而称名等"四疑"（四个方面的质疑），推测此七十四字本非《后汉书》中的原文。但最初他还只能"质疑"，而无法完全证实自己的看法，因为当时能看到的《后汉书》各种版本，全有这七十四个字。他没有直接的版本依据来证实自己的猜想。但在他的这一见解发表之后，人们发现了一部明嘉靖年间的福建版《后汉书》，是当时根据一种宋代刊本来翻刻的。检阅这个刊本中的"郭泰传"，果然如钱氏所言，没有那七十四字。这才断定上述七十四字原属唐太子李贤的注文，是宋以后才窜入《后汉书》的正文当中去的。假如不是钱大昕目光如炬，谁能从那么一大片文字里发现混进原文的这七十四个字？

古人把"录"和"校"看成与"成诵"一样的读书基本功，看作是促使阅

读者进入文本的重要方法。那么现代阅读者是否有必要完全照着他们的法子去做呢？我想不会有人赞成说，我们还应该把古人的这些读书方法一成不变地照搬到今天来。尽管如此，它们对现代人培养健康的阅读习惯，还是具有很要紧的借鉴意义。概括地说，虽然我们今天很少再通过抄书的形式来研读文本，而校勘古书的方法也早已变成一种只有极少数专门家才掌握的技能，但是贯通在"录"和"校"中间的一条读书法则，在今天仍然是充分有效的，那就是"不动笔墨不翻书"。

在我刚进入初中那年的开学典礼上，当时的校长、一位老教育家叫李楚材，做过一个如何学习的报告。他对我们说，读书时要做到"五到"。我至今记得他列出这"五到"时的神态。他一面扳着手指一面用常州方言说："眼到，口到，耳到，手到，心到。"前三个"到"，其实就是在讲"成诵"的"诵"字，第四个"手到"，也就是"不动笔墨不翻书"。有了这前面的四"到"，才更容易有"心到"，也就是推动着你的心，或者说你的思想，真正进入到文本里面去。

"不动笔墨不翻书"，讲得更直白一点，就是读书一定要勤于做笔记。我们最初学习做笔记的时候，往往首先注意到文本中那些吸引人的片言只语，或者也可以把它们叫作"闪光的语言"。看到"播下的是龙种，收获的是跳蚤"，觉得这个句子好，赶快写下来。又看到"让别人都去战死，你呵，光荣的奥地利，去结婚吧"！啊，这个更好，又写下来。这一类的话，也许充满在我们的第一本读书笔记簿里。

但是我们的笔记可千万不能一直停留在这样的水平上。坚持读书时做笔记，不完全是为了在今后好把它当储存知识点的备忘录来使用，而更应该在读书当时就用它来最大限度地促进我们对文本的理解力和领悟力。它不是积蓄已有知识的钱包，而是通过读书获得知识的催化剂。因为借助于笔记，最容易促使我们在阅读的同时，就不断清理和消化已经获得的种种初步印象以及阅读者对此的感受，并及时把它们转化成更带确定性的判断或认识，从而使得接下去的阅读也变得更有效。寻章摘句式的笔记无法满足这样的需要。

笔记的方式多种多样。其中对训练"精读"最有助益的一种笔记方式，也许可以叫作"写读"式笔记，就是把阅读的那本书用"简写"的方式重

讲一遍。它要求作笔记的人在认真通读全书的同时，在自己的笔记里写下全书的总线索，以及被作者层层推展开来的那些基本环节、基本论据、最关键和最重要的细节讨论，以及全书解释框架的内部逻辑和建构特点。可以用自己的话来表述，但特别精彩或重要的地方，也可以尽可能采用文本中原来的文字，稍加压缩，重新组织成文。如果我们能根据各自的具体情况，选择一两种或几种可能影响你一辈子的书籍，通过"写读"的方法，眼手并用，认真阅读，那么我们的阅读效率一定会因此获得极大提高。

在使用"写读"法来从事精读方面，我们有一个很好的典范。我们都知道，英国历史学家汤因比有一部为他赢得全球声誉的名著，书名叫《历史研究》。很有点讽刺意义的是，虽然知道这部书、并且因为这部书而崇仰汤因比的人很多很多，但真正看完原书的人却少之又少。原因其实很简单：它实在是太长了，总共有十卷、三千多页！甚至学术界，主要也不是通过阅读汤因比的原书，而是通过本书的一个缩写本来了解这部巨著的。这个缩写本的作者叫索麦维尔。他大大简化了原书的叙述，把三千页的篇幅压缩到三册共五百六十多页，却巧妙地把原书中几乎全部精华，甚至包括很多非常辉煌生动的句子，都原封不动保留下来。连汤因比自己都承认，这个缩写本做得太出色了，即使让他自己动手，也做不到它现在的样子。

比较一下《历史研究》原书和它的缩写本的篇幅，我们会有这么一个概念：用"写读"法来做精读笔记，篇幅大的可以达到原书五六分之一的样子。这是十分花人气力、但又十分于人有益的事情。

四、专一与善疑

在前面两次节目里，我们已经说到，古人读书，高度重视诵、录、校这三项基本功。现在我还想强调，他们读书，又绝不仅止于诵、录、校。宋朝的谢良佐，最初以为学问不过就是强记博闻而已。他在见程颢的时候，"举史书成篇，不遗一字"；自以为表现很出色。想不到程颢并不欣赏，对他说："贤（对交谈对方的尊称）却记得许多，可谓玩物丧志。"谢良佐听到这样的评价，窘得汗流浃背，满脸通红。可是，等他见到程颢读书，"又却逐行看过，不蹉（错失）一字"。他一开始很不服气，但后来终于省悟过来，

并且拿自己的这个认识过程作"话头",去开导其他"以记闻为学"的后生。

上面的故事说明,读书不可不始于诵、录、校,但光做到"逐行看过,不蹉一字",却又是远远不够的。读书的种种基本功,有助于引导我们进入良好的境界。但良好的境界本身,也应该成为我们有意识去追求的目标。这个目标包括专一与善疑、"入味"与"贵自得"。我们今天的话题,就围绕专一与善疑的读书境界来展开。

读书时,要做到对文本的理解字字到位,一个字都不肯轻易放过。拿朱熹的话来讲,这叫做"一棒一条痕,一掴一掌血"。可是,一个人若不能定心专一于书中文字,便做不到这样的效果。所以,"读书须先定其心。使之如止水、如明镜。暗镜如何照物?"朱熹又把像这般"如止水、如明镜"的心,称为"湛然凝定心"。只有持着这样一颗"湛然凝定心"去读书,才能看得文本的"缝罅处",才能透彻地寻着文字中的"道理"。朱熹说:"若不见缝罅,无由入得(无从进入文本的内在精神)。看见缝罅时,脉络自开。"

那么所谓书中"缝罅"又是什么意思呢?他的另一段话说:"学者初看文字,只见得个浑沦物事(浑然一体,未经剖分的东西)。久久,看作两三片,以至于十数片。方是长进。如庖丁解牛,目视无全牛是也。"庄子曾记述过一个动作干净利索的宰牛人。他自云最初三年,目中所见,无非全牛。此后见得的,只是牛的骨骼构造,宰牛时"以神遇而不以目视",即操刀时不再凭目测,而是凭着心里对牛的骨骼构造的熟悉掌握来顺势运刀。所以他说,骨头与骨头之间的缝隙虽然不大,但总还是有一定空间的,而刀刃却很薄,几乎没有厚度。"以无厚入有间,恢恢乎其与游刃必有余地矣"。因此他宰的牛超过一千头,所用宰牛刀已经接近使用年限,但它还是像刚开刃时的新刀那样毫无缺损。由此可知,朱熹所谓缝罅,指的是构成文本各部分之间的接缝处。这要靠阅读者定心凝神,才看得破。

然而要养成一颗阅读时的"湛然凝定心","使身心都入在这一段里面",却是不那么容易做到的一件事情。人们最常犯的毛病,就是"一边去看文字,一边去思量外事"。结果不但枉费工夫,而且天长日久,养成了走神的习性,就越发没有办法去收束自己的心。被休闲快餐式的浅阅读支配的人,最容易如此。还有一种常见的毛病,把读书当一项带有自我强迫

性的任务来完成，看了几页，就忍不住翻到结尾处，看看离读毕全书又少了几页。所以他老是不能把心定于正在阅读的那一页上，“看未到这里，心已在后面（心走到眼睛的前面）；才看到这里，便欲舍去了”。这样的阅读，最多也只能是心不在焉的低效阅读。所以朱熹指出：“读书不可有欲了底心。才有此心，便心只在背后白纸处，了无益。”

这是说的“专一”。下面再说善疑。

“疑”是指一种积极追问的精神。还是朱熹说得好：“读书无疑者，须教有疑；有疑者，却要无疑。到这里，方是长进。”元朝的许衡，曾在当时的国立大学里当校长。他的传记说：“诸生或有疑问，则为之喜见颜面。因语之曰：‘书中无疑，能以为有疑；有疑，能使之无疑。学斯有得矣。’”

所谓“疑”，当然不是在提倡不管三七二十一地怀疑一切，或者蛮不讲理、吹毛求疵地去否定别人。清朝有个学者叫毛奇龄，平生不喜欢苏东坡。一次在京师中，有人问他：你说苏轼的诗文不好，那么，“竹外桃花三两枝，春江水暖鸭先知”难道也写得不好吗？想不到这一招没有难倒毛奇龄。他当即愤愤然地回答：“鹅也先知，怎只说鸭？”在场的朋友都被他逗得捧腹大笑。

读书要善疑，并不是指这种毛奇龄式的强辩。恰恰相反，古人读书，力求先放下自己的主观臆想，空虚了心，丢去了种种成见预设，以便使自己能真正逼近文本原有的意思。这叫“放宽心，以他说观他说，以物观物。无以己观物”（在理解文本的时候，要力求逼近书中的原意，按原书作者的见解去看待他讲述的东西，而不要把自己的主观见解强加到作者身上，或者他的讨论中去）；“以书观书，以物观物，不可先立己见”。

所以提倡“有疑”、善疑，很重要的一点是，它应该包括勇于并善于质疑自己的立场观点。因此朱熹又讲：“人之病，只知他人之说可疑，而不知己说之可疑。试以诘难他人者以自诘难，庶几自见得失。”

但是人对于自己主体意识的有限性，往往难以在骤然间就认识得一清二楚。所以看书若看到无法理会的疙瘩处，就应当小心提防自己的陈旧见解，看它是否阻碍了见识的长进。正像朱熹所说：“到理会不得处，便当涤去旧见，以来新意。仍且只就本文看之。”也就是说，“学者不可只管

守从前所见。须除了，方见新意。如去了浊水，然后清者出焉”。

所以，毛奇龄式的善疑，不值得推崇。中国学术传统的最高境界是“平实”，即所谓“极高远，底于平实”。追问应当一直追到平实之处，而不是靠危言耸听、巧言令色，使人蒙蔽于一时。

我们都知道唐玄宗与杨贵妃的故事。唐明皇迷恋杨贵妃，而那个野心勃勃的边防统帅安禄山又拜杨贵妃为干娘，借杨贵妃的保护来掩盖图谋举兵叛乱的野心。结果满朝都知道安禄山必反，只有唐明皇和杨贵妃不知道，或者不愿意知道。等到安史乱军杀入唐朝统治的心腹之地，这对倒霉的皇帝夫妻只得匆匆离京出逃。半路上护卫皇帝的军队哗变，要求处死杨贵妃。明皇迫不得已，逼迫杨贵妃自杀。

反映这段故事的白居易的诗篇《长恨歌》，其中有两句写道：“七月七日长生殿，夜半无人私语时。”有人说，长生殿是祭神的宫殿，绝非“私语”之处，当改作飞霜殿才符合情理。清代的考据家阎若璩指出，这种见解的根据出于《长安志》。据该书，天宝六载改温泉宫为华清宫，重新命名其中洗浴的宫殿为九龙殿，寝宫为飞霜殿，祭神的宫殿则名为长生殿（据《唐会要》，该祭神殿此前名为集灵台）。这样说来，唐明皇和杨贵妃夜半私语的地方，果然应在飞霜寝殿。

那么，白居易错了吗？阎氏接着又征引《资治通鉴》卷二〇七中胡三省的一条注文指出，唐代皇帝寝殿亦可通称长生殿。洛阳、长安、骊山都有长生殿。故而长生殿一词实有两义。一为专名，华清宫祭神宫殿是也；二为通名，唐宫中的寝殿是也。白诗所谓长生殿，即以该名的后一义言之，所以不必改动。经过这一番反复，对白诗的理解，就可能比过去又推进了那么一小步。疑的过程，实际上就是一个由约而博、又反博归约的思考过程。有疑故而要发问，有问然后才有学。“疑”的态度，就这样推动着我们读书的深入和学问的长进。

所以“不动笔墨不翻书”的功底，应该与读书时专一与善疑的境界像水乳交融一样地结合起来。著名的历史学家吕思勉、严耕望等人，自述为学之道，都提到自己用的二十四史，只是最普通的版本。虽然版本普通，

但是他们却在上面下足了功夫。不但边读边校，而且多用几种颜色的笔对人名、地名、重要字句进行圈点。书一翻开，都是五彩斑斓。

谈到读书需有疑，就使人想起古史研究方面一个影响巨大的现代疑古派，又叫古史辨学派。其实疑古派的老祖宗，可以说是孟子。他指出，《尚书》讲述周武王灭商的故事时说，商王的军队离心离德，部署在前面的步兵掉转头来，反戈相向，结果商军大败，战场上“血流漂杵”（地上流淌的鲜血使被丢弃的盾牌都漂了起来）。孟子说，牧野之战中周人投入的兵力，不过“革车三百乘，虎贲三千人”。战争的规模怎么也不至于惨烈到“血流漂杵”的地步。他的结论是：“尽信《书》，则不如无《书》。”

古史辨学派揭示出，时代越后，关于上古的传说却越被追溯到更靠前的时期。西周时的人们所了解的最古的人是大禹。而生活时代比西周晚了几百年的孔子却在谈大禹之前的尧、舜。战国时候的人更把上古史追溯到尧、舜、禹之前的黄帝和神农。到秦朝有了三皇，再加一个伏羲。晚至汉朝，又把苗人神话里的盘古借用过来，追为开天辟地的人祖。就像这样，古史辨学派把有关上古的各种神话按照它们最早出现的年代排列起来，向我们证明，古史传说中的故事或者它们的主角，怎样随传说产生年代的由远及近，而从简单变得复杂，从粗陋变得雅致，从地域性事件或人物变成全国性的事件或人物，从非人非神的怪物变成神，然后再从神变成人。例如，禹的原始形象被雕刻在商周青铜器上，那是一条有足的大虫。西周时它已演变成上帝派到人间社会来帮助人们治水的神，再后来变成开辟夏王朝的圣王。

疑古派的立场、方法和许多研究结论，在当时引起全国学术界的热烈讨论，对于澄清遮盖在中国上古史的真实面目之外的重重迷雾，作出了伟大的贡献。但是后来，这一立场被毫无节制地加以放大，也造成了对古史、古书的粗暴否定，比如《周礼》、《左传》，就曾统统被他们认为是汉代刘歆所伪造。不仅如此，近年来通过出土简帛的研究，我们发现，还有不少被疑古派划入伪书之列的古籍，其实也是被冤枉的。

大家都知道有一则伊索寓言，说农夫老死的时候，想把自己的耕作经验传给儿子们。于是他说：“我要离开人世了，你们帮我把藏在葡萄园地里的东西挖出来吧。”儿子们挖遍了葡萄园的每一寸土地，却什么金银宝

藏也没有找到。但是到了秋天，由于葡萄园被深耕了一遍，却结出了比往年多得多的葡萄。

所以"善疑"须要在熟读的基础上才做得。拿朱熹的话说，叫作"熟读后自有窒碍不通处，是自然有疑，方好较量。今若先去寻个疑，便不得"。所以他把善疑看作是继"熟读"、"精思"之后才应当下的功夫。

五、入味而贵自得

所谓"入味"，是我从古人的以下这些话中间概括出来的一个说法："读书须到不忍舍处，方是见得真味"(朱熹)；"弃书册而游息时，书味犹在胸中"(黄庭坚)；"睡余书味在胸中"(陆游，诸说俱见《潜邱札记》引)。

关于读书读到"见得真味"，在这里略举一两个有趣的例子。13 世纪中叶，华北有一个名叫刘德渊的士人，某夜与另一个读书人"对榻学馆"。半夜三更，他突然起床，把同屋者摇醒，说："我对汉朝诸葛亮的言论忽然产生一种不同看法。可惜未能与他生在同时，否则一定要当面向他指出来。"这大概就是陆游所谓"睡余书味在胸中"。否则他怎么会在三更半夜这么激动地从床上爬起来？

另一个是司马光的故事。这位老先生罢官退居洛阳的时候，成天用读书打发日子。一天早晨，有一个学生去拜访他。老先生见面后兴奋地向学生宣布曰："昨夕看《三国志》，识破一事。"于是叫学生搬出《三国志》和《文选》，当场检阅有关曹操《遗令》的记载。

我们知道，人既然要在临死时留下遗嘱，必定会选择最紧要的事情来交代后人。曹操的《遗令》有数百言之多，细及"分香卖履"之事，即怎么样分配家里积存的香料。中国香料多从外国进口，这在当时算是一种很贵重的物品。《遗令》还嘱咐众多婢妾都要学习编织绣鞋，好出售补贴家用。对"分香卖履"这一类琐细的事情，曹操说得再详细不过，可对他死后如何处置曹氏与东汉王室的关系问题，或者说是否以魏代汉的问题，却一字不曾提及。这件事使司马光久思而不得其解。那天晚上他对这个问题突然有了答案。所以老先生问他的学生曰："《遗令》之意为何？"他的学生回答："曹公一生奸诈，死到临头，总算吐出几句有点人情味的话。"司马光大

呼不然，他说："此乃操之微意也。……操身后之事，有大于禅代者乎？今操之《遗令》，谆谆百言，下至分香卖履之事，家人婢妾，无不处置详尽，无一语语及禅代之事。其意若曰：禅代之事，自是子孙所为，吾未尝教为之。是实以天下遗子孙而身享汉臣之名。"

司马光凭着厉害的眼光，久经思考，总算窥破了曹操遗令中的"微意"。他对《遗令》的分析，非常符合曹操一贯的思想动态。曹操对自己作为汉室重臣的身份，是看得很重的。他曾明白表露，自己本来的志向，只望能够封一个侯，死后可以在墓前立一块碑，上书"汉故征西将军曹侯之墓"。想不到时代把他簇拥到成功的顶峰。他自我赞许说："奉国威灵，仗钺征伐，处小而禽大，推弱以克强。意之所图，动无违事；心之所虑，何向不济。遂荡平天下，不辱主命。"志得意满的心情跃然纸上。可是笔锋到这里突然一转："可谓天助汉室，非人力也！"所以他说，历史上有两个人物最与他的心相通。一个是西周的文王，"三分天下有其二，以服事殷"。另一个是被秦二世冤杀的边疆统帅蒙恬。因为他将兵三十万，势力足以叛秦，却接受秦二世的命令，自杀身亡。他说，他每读这两个人的事迹，"未尝不怆然流涕也"。可见曹操虽然明知在他儿子那一代必有代汉之事发生，但他自己还是想保全臣节。简单地把这样的想法斥为"虚伪"、"奸诈"，并不见得就符合实情。

司马光对自己能窥破曹操心事颇为得意，他说道："此《遗令》之意，历千百年无人识得。昨夕偶窥破之。"接着，他又郑重其事地告诫学生："非有识之士，不足以语之。"这位被老师视为"有识之士"的客人真是受宠若惊，连忙反过来恭维老师说："非温公识高，不能至此。"吹捧归吹捧，司马光的如炬目光，不能不使我们佩服。这种眼光，与他"见得真味"的读书法当然是息息相关的。

提倡读书要存"疑"、要"入味"，不等于说就可以对文本作任情随意的主观发挥。毫无约束的"疑"，会变成"疑心生浪鬼"；毫无规定性的"入味"，会引得人走火入魔。为此，在读书时保持一种"大其心"而"使自得"的精神状态，也就显得特别重要。

"大其心"而"使自得"，是说读书"当玩味大意，就自己分上实着体验。

不须细碎计较一两字异同。学问之道无它,求其放心而已"。或者如程颐所说:"读书当平其心,易其气,阙其疑(存疑),则圣人之意见矣。"

疑与入味,都应当避免过分的、刻意的人为操作成分,尽可能追求一种自然而然的认识过程。完美实现这一过程,关键在于要保持一种平心、易气(即气度舒坦、平易)的精神境界。平心易气,换一个说法,即"须放心、宽快、公平以求之",或曰"须是大其心,使开阔"。大其心之所以必要,因为"心大则百物皆通,心滞则百物皆病"(俱见《近思录》引)。心大,百物皆通,对世间万物的理解自然达成,这叫"优游涵善,使自得"。所以宋儒认为"大抵学不言而自得,乃自得也。有安排布置者,皆非自得也"。这里所谓"安排布置",指挖空心思的纯主观臆测,指过分地依赖于各种人为技巧或手段,对文本作牵强附会的过度解释,指拿某种绝对的、主观的、一成不变的尺度去衡量人间和自然世界。

如果允许我略微离开一点本题,那么我要强调,平心易气,或者"大其心",不仅是一种读书态度,在宋儒那里,它也是一种更广泛意义上的为人处世的态度。古人说:"士大夫视天下不平之事,不当怀不平之意。平居愤愤,切齿扼腕,诚非为己。一旦当事而发之,如决江河,其可御耶?必有过甚覆溺之至"。此种心态的人,宋朝就有一个典型在,那就是王安石。可以说,这就是宋朝以及后来诸多中国政治家与王安石的根本对立之处。儒家讲"视天下不平之事,不当怀不平之意",那意思不是说人不应该有是非好恶的基本立场或基本态度。儒家追求自己的政治和道德理想,态度是很执著的。但他们反对通过激烈的、颠覆性的社会动员手段去达成自己的政治主张。他们向来对革命所天生带有的偏激性质保持着高度的警觉。当然,革命在有些历史场合很难避免。在这时候,儒家的立场就显得有点保守。但当革命出现"如决江河"、"矫枉过正"的局面时,儒家立场的合理性就较容易被人们认识了。这当然是另一个话题。因为对"不当怀不平之气"一句很容易引起误解,所以在这里附带说几句。

"贵自得"还有一个意思,即强调通过直接地接触文本去感知和体察它的丰富涵义,而不须经过有些不必要的中介环节隔靴搔痒。在这方面,章学诚有一段话已经讲得极透彻。他说,文章的佳胜,只有靠读者自己去体悟,是他人无法代劳的:"如饮食甘旨,衣服轻暖,衣且食者领受,各自知

之，而难以告人。如欲告人衣食之道，当指脍炙而令其自尝，可得旨甘；指狐貉而令其自被，可得轻暖，则有是道矣。必吐己之所尝而哺人以授之甘，搂人之身而置怀以授之暖，则无是理也。”

学问要靠自己体会得来，否则即使拿了别人的正确结论来高谈阔论，仍未免变成一种落实不下来的空言，难免于己于人都不济什么事情。朱熹举例说：“曾见有人说《诗》。问他《关雎篇》，于其训诂名物全未晓，便说‘乐而不淫，哀而不伤’。某因说与他道：‘公而今说《诗》，只消这八字，更添“思无邪”二字，共成十一字，便是一部《毛诗》了。其他三百篇，皆成渣滓矣！’”他又举某人用“体用一源，显微无间”来概括程颐的《易经传》说：此说固然好。“然须是看得六十四卦、三百八十四爻都有下落，方始说得此话。若学者未曾子细理会，便与他如此说，岂不误他？”

关于如何读书，我们已经进行了五次漫谈。主要是从古人的读书法切入对阅读基本功和阅读境界的讨论。有一个人的议论，反复被我在这个漫谈中引用。这个人就是朱熹。他是中国文化传统完成从唐到宋的转型过程的终结者和集大成者。这次转型的历史成果，也就是所谓程朱理学，曾长期被我们看作是扼杀人性和压制思想自由的封建反动学说。但这样的看法其实是极端片面的！

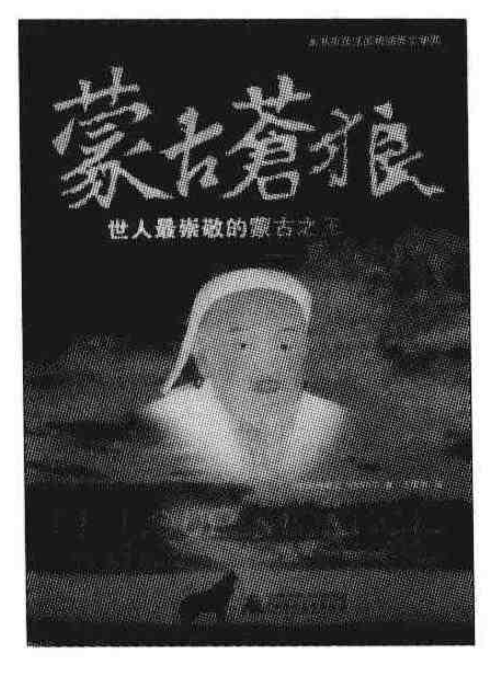
朱熹在教育学生的过程中说过的许多话，后来被他的学生们回忆、收集起来，编成一部大书，叫《朱子语类》。其中有两卷是专门谈读书法的。对这个问题有进一步兴趣的听众，我建议你们去把这两卷找来，自己读一读。

读书是我们一生中学习的重要途径。读书本身也需要学习。现在让我把我们在这个漫谈节目中讲到过的看法，编在一首打油诗里，作为这次节目的一个小结：熟读精思手勤动，句句钻探不放松。看出罅缝须善疑，心自宽快气优融。

【补记】

这是为上海东方电视台“艺术人文”频道“世说新语”谈话节目撰写的演播底稿。在录播和后期剪辑过程中，对文本的内容进行过不少删改更动。现在按底稿原貌收入本书。

“安答”心目中的一代天骄
——《蒙古苍狼》①大陆版汉译本后跋



欧梅希克《蒙古苍狼》书影

法国小说《蒙古苍狼》大陆版汉译本的出版者要我为它写一篇跋文。说老实话，我是几经犹豫才同意的。成吉思汗是我在自己的专业领域里经常要涉及的历史人物；那么，他将如何现身于一个文学创作家的笔端之下？被强烈的好奇心所驱使，我不愿意放过这个一逞先睹之快的机会。但我又有一点担心，生怕自己的眼光和思考囿于专门之业的局限，致使情不自禁的过求或苛责会妨碍我对本书的阅读。

出乎意料的是，一旦展卷在手，《蒙古苍狼》便举重若轻般地将读者的思绪引领到成吉思汗的贴身心腹博尔术的精神世界之中，让我们在直面博尔术敞开的胸襟、直面他极具个人色彩的观察与感受的叙事语境里，跟随着小说里的“我”，去接近和认识那个震撼过13世纪整个旧大陆的“一代天骄”。

博尔术并不是以隆重的盟约与成吉思汗结拜为“安答”（译言契友、义兄弟）的第一人，但他肯定是成吉思汗最早的少数几个安答之一。在追随成吉思汗出生入死的二十多年中，他有太多的机会近距离接触这位传奇式的领袖。因此，通过他的眼睛、情感和思想，小说成功地向读者传达了一个性格丰满、思想复杂开放、内心充满张力的草原游牧英雄的形象。他

---

① 〔法〕欧梅希克《蒙古苍狼：世人最崇敬的蒙古之王——成吉思汗》，王柔惠译，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

有极敏锐深刻的洞察力，能一眼就识别出那些将会与他一辈子投缘的忠实骑士；他像狼一样狡猾，在战场上步步胜算，从不纵容出于本然之心的各种脆弱来干扰自己；"引弓之民"赋予他的天性，使他爱宝马总是胜于爱美女；他能以惊人的冷静来算计现实中的利害，甚至冷酷到把实施集体屠杀当作煽动恐怖、瓦解敌方意志的手段。

与成吉思汗相距咫尺，博尔术察觉出这个人身上平庸阴暗的一面。但是，身不由己地处于成吉思汗个人影响力的场阈之中，博尔术心里又总是充满着对他的敬重、爱戴与崇拜。即使发现成吉思汗为促成自己妹妹与他的婚姻而藏匿起他最心爱的情人，即使成吉思汗无情地夺走了他的另一个心上人、还因为无端怀疑他的不诚实而几乎将他处死，博尔术始终没有背叛自己的安答。正如同从龙之云、从虎之风，一个形象高大的"我"，就这样愈益衬托出更凌驾于"我"的那种笼罩性权威所具有的无上的魅力、威严和风采。

成吉思汗是他那个时代蒙古文化的象征。840 年，回鹘汗国崩溃。大批游牧人迁离塞北高原。那里一度成为权力真空和人口稀薄的地带。此后两百多年间，随着大兴安岭山地的原蒙古语部落一个接着一个地向西迁徙，草原上的人口被再度"填满"了。也许主要是由于这个原因，也许还因为周期性气候转冷对游牧人造成的生存压力，12 世纪草原社会所呈现的"天下扰攘，互相攻劫，人不安生"的形势，似乎已经在呼唤着某种至高权威的降临。暴力、阴谋、背叛、弱肉强食、奸诈诡谲成为新社会秩序的催产婆。

但是，绝不应该因此就把所有这些看作是当日蒙古历史文化的全部内容！小说描写在蒙古人的眼光中被腾格里不断爱抚的山峰、落日照射下像巨大的金蛇般的克鲁伦河，以及被落地松、红针松、白垩桦树所环绕的明亮耀眼的绵延草原；小说用长篇的诗歌赞颂阿尔泰山，以极细腻的白描手法讲述那个时代人对人的忠贞与爱情、人与马之间的动人友谊，甚至马与马之间的亲密情感。读者从这部小说中听到的，始终是战歌与牧歌的双重奏。多亏作者准确地把握了其中的平衡，处处不忘记真实地反映古代蒙古人对自然的深沉的爱、与人真诚相待的质朴纯洁、对天的敬畏和

对未知世界的好奇，我们的心才不至于完全被那个时代的血腥和阴霾所抑郁。也正因为如此，当我们读到成吉思汗要求博尔术像他一样地“朝着阳光走去，永不回头”的时候，我们感受到的，绝不会是掂斤播两式的狡狯心机，而只能是他豪迈、明朗的胸怀。

那么，《蒙古苍狼》所讲述的，可以说是真实的历史吗？我以为并非如此。这么说丝毫没有要批评本书的意思。追求“真实的历史”是历史学研究的任务，它本来就不是历史小说的创作目标。向历史小说寻求真实历史，虽然还不至于是缘木求鱼，无论如何是找错了对象！

历史小说的创作与历史研究自然是有区别的；然而它们之间的差异，或许又并不如乍看起来那么大。即使是历史研究者，也早已放弃了那种一厢情愿式的天真信念，以为总有一天他们可以做到绝对客观地去“复原”历史。他们所孜孜以求的“真实历史”，不仅处处显现出从史料中“榨取”出来的五花八门的“真实细节”，同时也总是内在地包含着研究者自身在追忆过去时所必不可免地掺入其间的主观“想象”成分。“真实细节”再多再全，它们的总和也不可能自行构成所谓真实历史。创造性的想象力对历史研究是如此必不可少，以至于连被其批评者指责为把历史出卖给“社会科学祭坛”的年鉴学派泰斗布洛克都主张，必须在历史学科中保留诗的成分，保留住“能让人惊异脸红的那份精神”。因此，历史研究与文学创作的区别，并不在于它们是拒绝还是接纳创造性想象力，而在于二者表达其想象力的各自方式及其程度的差异。

历史学领域内的想象必须最充分地接受资料的核证与检验。在从古至今不计其数的潜在历史可能性或曰偶然性之中，只有最终演化为历史现实的那小小一族才有资格受到历史学的青睐。遵循着“有一分材料说一分话”的严厉约束，历史学的想象不允许生造没有资料依据的人物、对话、情节、事件，甚至也不允许在现存资料所提及的内容之外再去添油加醋，为它们虚构种种细节。

与这种最受拘束的“受控想象”不同，历史小说的创作却与其他类型的文学创作相类似，可以拥有大得多的自由想象空间。它可以在不被“证伪”的范围里，也就是在未与现有资料相抵牾的前提下从事各种虚构。不

仅如此,它也完全有权利突破上述界限,沿着未曾被实现的那些历史可能性所指示的线索去纵情幻想,为故事里主人翁的命运或者事件的结局作出很不相同于真实历史的安排。历史小说所体现的历史想象力当然也存在优劣之分。但它的标准不在于作品是否讲述了真实的历史,而在于它是否能真确地捕捉到对其所描述时代的历史感,亦即是否能从总体上逼近那个时代人类生存的自然、物质与社会环境,逼近当日人类的精神气质和文化风貌。

《蒙古苍狼》里的绝大多数角色都脱胎于历史上的真实人物。看得出,在创作过程中,作者对那段时期的蒙古史作过相当广泛透彻的了解和思考。小说里不少生动优美的人物对话,直接来源于蒙古人那部最早的史诗《蒙古秘史》,不过是把其中体裁特别的、在每句开头押韵的"头韵诗"改成了散文体而已。作者对某些历史节骨眼的理解也极有洞穿力。少年时代的成吉思汗曾与他的弟弟哈撒儿共谋,残忍地杀害了同父异母的兄弟别克帖儿。根据《蒙古秘史》,这起因于别克帖儿抢夺了成吉思汗捕获的一只鸟雀和一尾鱼。但如此说法实在难以让人信服。古代蒙古人有"收继婚"习俗,父亲或兄长死去后,他们的长子或弟弟可以收继庶母、兄嫂为妻。有一位美国人类学家因而提出,成吉思汗对自己生母将被别克帖儿收继的焦虑,才是促使悲剧发生的真正原因。这种见解有一个弱点:当日的别克帖儿还远不到足以收继其庶母的年龄。但它却立即启发我们想到了另一种蒙古旧俗,即在家长去世、诸子尚未成年的情况下,应由死者的长妻来主持一家之政。看来,促成成吉思汗弟兄间冲突白热化的核心问题是,在父亲遗留的两个妻子中,究竟应该由谁来支配这个没落中的贵族家庭以及属于他们的部落平民?编写于清前期的《蒙古源流》在追述此事时,别有用心地在别克帖儿母亲头上安了一顶"侧室夫人"的帽子,似乎正是力图切断人们继续作如是推想的思绪。在小说里,这个故事是以回忆往事的形式,借成吉思汗之口讲述出来的。后者特别点出,他母亲一向拥有"正堂夫人"的地位。这一细节揭示出,小说作者事实上已经猜出了那场残酷内讧的真正催化素。从博尔术最初出使札木合的部落开始,小说铺设了一条长长的伏线,把成吉思汗和他的大巫师阔阔出之间矛盾

的逐步发展写得曲尽其幽。成吉思汗在立国后向阔阔出最终摊牌，因而就显得更在情理之中。由此可见，作者的历史眼光是很犀利的。

不过，作者的想象显然没有在"不被证伪"的界阈前打住脚步。文学人物形象的创造对故事情节多样性和丰富性的需要，可能在绝大多数情形下都远远超过历史记载能够满足它的程度。所以小说有时采用"移花接木"的办法，把史料记载中属于其他人的事迹移用到小说主人翁的身上。历史记载中替战败受伤的成吉思汗吮吸伤口淤血，并且赤身裸体地为他闯入敌营去寻找马奶子的人，名叫者勒篾，小说却把它们全写进了博尔术的故事里。博尔术本来是有儿子的，小说却直到最后还在让他为"无后"而担心。他应当参与了成吉思汗的西征，但小说却把他留在由成吉思汗的幼弟斡赤斤主政的大本营里。这就使作者得以避免从正面去描写成吉思汗的西征，而仅通过由博尔术转述的种种传闻，对此略作交代。在这些方面，全然用不着为墨守"史实"而对故事情节的安排说三道四。

但是，小说作者对早期蒙古社会的历史感，也有一些地方似未达于一间。试举数例言之。他把博尔术最初的情人命名为"牡丹"。这个名字固然很浪漫美丽，而且也确被近代蒙古人用作女人的名字(如著名的嘎达梅林之妻就叫"牡丹")，可是它绝不可能为那时的蒙古人所采用。蒙古草原本无牡丹花。蒙语"牡丹"一词读作"曼答剌瓦"，是一个经由藏传佛教传入的梵文外来词；其梵文原意由印度的曼陀罗花而转指天界花名，满语则以"曼答剌瓦花"为无花果。这就是说，该词不可能出现在成吉思汗时代的蒙古社会中，因为那时候的蒙古人对藏传佛教基本上一无所知。再则，小说一再称呼博尔术的游牧营地为他的"兀鲁斯"。后面这个语词在元代用指具有成吉思汗家族血统的"诸王"才有资格获得的封民与封地；而博尔术一类的"那演"(译言"官人")们，是没有属于自己的"兀鲁斯"的。又如，小说通过成吉思汗的言辞表达了对犬类的强烈厌恶。这个情节的依据，当来源于《蒙古秘史》。他的父亲曾嘱咐儿子未来的岳丈说："我儿子怕狗。休叫狗惊着。"但是，幼年时怕狗，是否必定意味着一生就会对狗持有极鄙视厌恶的情感？我们知道，在蒙古游牧社会里，狗是仅次于马的人类忠实伴侣和帮手，是与蒙古人关系最亲密的牲畜之一。所以成吉思汗

手下最勇健的八个将士,才会被称为"四骏马"、"四狗"。小说对此一细节的处理,似乎有些偏离对蒙古文化的准确理解。这些例证告诉我们,历史想象力在历史小说的创作中实际上并不是丝毫不受到限制的。不过,与小说在向今日读者传达古代蒙古人的历史文化方面所具有的深厚打动力相比,诸如此类的失实之处,至多也只算是大醇小疵而已。

我所认识的老一辈蒙元史专家里,不少人对金庸根据金元间事迹人物创作的历史小说很推崇。以为它们虚构归虚构,却相当准确地把握了对那个时段的历史感。《蒙古苍狼》之所以引人入胜,我想主要也是因为这个原因。在阅读这部小说的时候,我反复感觉到,即使历史研究者具有明确的主观意图,竭力想"看见"自己正在追索的那段往事,他的努力,最多只有事倍功半之效。有时候,阅读好的历史小说,更容易让人真切地"看见"从前。更深刻一层地感悟和理解过去,因此也就需要靠历史和文学,乃至其他更多学科之间的互相贯通、补充与融合,才能够不断达成。

【补记】

本文原来附载于欧梅希克《蒙古苍狼》汉译本(桂林:广西师范大学出版社,2006 年)卷末。这部小说是由台湾译者王柔惠译为汉文的。译文流畅、优美、典雅,使汉译本的读者更容易感受到小说的魅力所在。在跋文里没有把这一层意思写进去,让我耿耿于怀久矣。今得补言于此,亦一快心事耳。

另一种视角的蒙古史

——《成吉思汗与今日世界之形成》[①]汉译本代序



杰克・威泽弗德《成吉思汗与今日世界之形成》书影

蒙古帝国史的研究，需要涉及太广袤的地域、太漫长的时间段、太多语种的文献资料，而漠北草原深处的游牧政治与文化所留下的翔实记载又太过稀少。这就迫使绝大多数学者只好根据自身的兴趣与擅长，而把各自的学术探索聚焦于被进一步分割开来的诸多狭小而专门的分支领域。在这种情况下，一般读者想要通过直接阅读一大堆过分专精深奥、过分细部化的专业性著述，从而求得对这段历史的比较深入通贯的理解，也就变得格外困难了。或许正因为如此，在近代以来的学术界，曾出现过不少大手笔的蒙古史名家，他们力图在创造性地对各种史料及研究成果进行系统清理、吸纳和消化的基础上，整体地、准确地展现出蒙古民族历史变迁的宏伟图景。瑞典人多桑的《蒙古史》、英国人霍渥斯的五卷本《蒙古人史》、法国人格鲁塞的《蒙古帝国史》，不但赢得了大量非专业的读者，而且至今仍是从事相关课题的专业工作者必须备置案头的重要参考书籍。

就其总的写作宗旨而言，刻下呈现在读者面前的这本书，与上面提到的那几部名著可以说略有相似之处。为了读懂《蒙古秘史》这部用汉字记音方式传承下来的13世纪的伟大蒙古史诗，作者和他的同事们检阅了

---

① [美]杰克・威泽弗德《成吉思汗与今日世界之形成》，温海清、姚建根译，重庆：重庆出版社，2006年。

“十二种语言的最重要的第一手和第二手”文献资料。本书收采史料的范围，包括俄罗斯的《诺夫哥罗德编年史》，撰写于蒙古征服时代的珍贵的叙利亚编年史《巴尔赫布勒斯》，以及穆斯林世界的伊本阿昔儿《编年史》、术兹札尼书等。虽然还不能说是“上穷碧落下黄泉”（这方面存在的最大问题，是作者似乎不能直接阅读汉语文献），但是作者在发掘史料和广泛参照前人研究成果方面的不倦努力，确实已做到了令人印象深刻的地步。不过，它不同于多桑、格鲁塞等人著述的地方也很明显。作者念念不忘的，是从自己特定的专业视角出发，对蒙古帝国兴亡的历史进程作出某种带有人类学性质的阐释；他尤其关注的是这样一个问题，即蒙古对欧亚旧大陆的征服，给予紧接着就跨入近现代门槛的人类社会带来了一些什么样的积极影响？如果要用一句话来概括这本书的独特之处，那么我们不妨称之为对蒙古帝国史的文化人类学解读。

现在让我举一个例子，说明作者是如何凭藉着人类学视角的观照来窥穿某些历史事件背后的文化涵意的。在阔亦田击败“古儿汗”札木合所纠结的十一部联盟后，成吉思汗的军队却在接下来追击溃部的战斗中被打散了。他颈脉被创，血流不止，昏迷了半夜才醒过来。这时他只觉得全身的血已经流尽，口里干渴难忍。于是陪伴在他身边的一名勇士者勒篾便只身闯入对面的敌营，去为成吉思汗找寻蒙古人爱喝的马奶子。《蒙古秘史》的汉文旁注在这里写道：“者勒篾帽、靴、衣服自的行都行脱着，独裤有的赤裸，相抗拒着立着敌人里面走着”（按此语大意为：者勒篾脱去自己的帽子、靴子和上下衣服，光身只穿着内裤，朝驻扎在对面的敌方营垒里走去）。他虽然没有找到马奶，可还是从敌营中带回来一桶马酪，使成吉思汗从重伤中获得稍许的恢复。这段故事是每个研习蒙古史的人都熟知的。但是为什么者勒篾在闯进敌营时需要裸露着自己的身子？“秘史”记载者勒篾自己的话说，万一在敌方营垒里被人发现，他便能以赤身裸体为证，诡称自己是在即将被自己人处死之前侥倖逃脱，来投奔对方的。不过，本书作者却不满足于这一解释。他说：“对蒙古人而言，当众裸体是非常失身份的，但要是有一位泰亦赤兀惕人看到有人夜间裸体穿越营地，他们或许会以为是自己人在起床夜解。出于礼貌，担心羞辱到自己的勇士，

他们或许会把脸转过去。”看来这确是一个身处险境的陌生人避免别人注视自己的好办法！一个非常真实的细节就这样获得了更充分的解说。

也许会有人以为，者勒篾为何要赤裸着身子进入敌营，这本身并不是一件很重要的事，所以原不必如此认真地对它刨根问底。但是他们没有想到，人类以往的历史已一去不复返；想研究历史的人，如果不能够从五花八门的片断资料中找回对过去时代的触摸肌肤般的感知和理解，也就无法真切地“看见”他想追寻的那段历史。“不拘细节”或以“不拘细节”而沾沾自喜的人，起码是不能成为像样的历史学家的！

当然，蒙古帝国时代的历史资料并没有为作者的上述解释提供直接的证据。那么作者是从哪里获得这一类有关知识的呢？他曾经广泛地游历过古代蒙古人所到之处，用他自己的话说：“我穿越俄罗斯、中国、蒙古、乌兹别克斯坦、哈萨克斯坦、塔吉克斯坦、吉尔吉斯坦和土库曼斯坦，去追寻蒙古人的足迹。我用了一个夏天的时间沿着突厥部落在古代迁移的道路行走”；“然后，大致遵循马可·波罗的海上航线，我围绕这个古帝国一圈，从华南到越南，穿越马六甲海峡，到达印度及波斯湾的阿拉伯国家，最后抵达威尼斯。”不过，光靠这种走马看花式的旅行考察，断然还无法写得出像现在这样的一本书，尽管连作者自己对此也一度估计不足。1998年，他再次去到蒙古。出乎他本人意料的是，原先是为结束本课题研究而安排的这次“收尾式的短暂旅行”，却变成了另一项长达五年之久的研究。这位文化人类学家如今才真正找回了自己的感觉：这是长期与“一群不断更换的蒙古学生、学者、当地牧民以及养马人”一起生活和工作带给他的最大收益。对于自己的这一大群合作者，他充满敬意地写道：“他们之间总是非常激烈地进行着争论，试图回答我正在探讨的问题。他们的判断和答案总是比我的好，而且他们经常会提出一些我从未想到过的问题。他们了解牧人的想法，尽管在陌生的地域，也可以很容易地确定他们的祖先将会在哪里扎营，将会按哪个方向行进。他们很容易判别出哪个地方蚊虫多，因而不适合夏季驻宿，哪个地方太过暴露，故不适宜冬季下营。更重要的是，他们乐意验证自己的想法，例如，弄清楚骑着一匹马从一个地点到另一个地点究竟需要多少时间，或对不同地方的土壤和牧草进行比较，弄明白马蹄击地的回声因而会如何不同。他们知道在冻结的江面

上，需要多厚的冰层才能让人骑着马走过，在什么情况下人可以在上面步行，或者必须破冰涉水而过。”

人类学家总是力图从被研究对象自身的经验、思想及其生存的自然和社会环境出发，去寻找对于他们行为的社会和文化解释。所以作者反复强调，《蒙古秘史》的解读，必须建立在“对十三世纪的蒙古文化和地理”具有“深厚知识”的基础上。他说，除非把文献读回到“事件发生的实际地点上去”，现代的人们将难以理解史诗叙事的来龙去脉和它作为一部传记史的意义。散见在本书中的诸多新鲜见解，颇多得益于作者所全心全意地予以坚持的这一特殊学术取向。

书中另有一个例子也很值得提出来加以讨论。在他的父亲也速该被塔塔尔人毒死、少年成吉思汗（当时叫做铁木真）所在的孛儿只斤家族被他们的近亲泰亦赤兀惕部落驱逐出去以后，铁木真在非常孤立无援的生存环境中与他的同父异母兄弟别克帖儿发生了冲突。结果他残酷地杀害了别克帖儿。《蒙古秘史》在叙及两人不和时，仅提到别克帖儿曾先后夺走过铁木真捕得的一只云雀和一尾咸水鱼。在一个亟须同心协力以应付危机的时候，为一点小事而害死了自己的亲属，铁木真的此种行为确实有些令人难以理解。于是本书作者想起了在古代蒙古人中流行的“收继婚”习俗，即在一家之长死去以后，由其成年的长房长子继承家长地位，后者并有权利将其生母以外的父亲其他庶妻收娶为自己的妻子。作者写道，在也速该被毒死之后，别帖克儿“渐渐地开始行使最长男性成员的特权”。不仅如此，“别克帖儿长大后，诃额仑（按、此即铁木真的母亲）将接受他作为丈夫。因此，无论在哪个方面，别克帖儿都是一家之主。然而，铁木真绝不能忍受与别克帖儿共处在这样的局面之下”。铁木真的失常行动由此似乎获得了相当圆满的解释。

不过，作者的这次尝试还不能算十分成功。这里的关键在于，无论别克帖儿是否具备长房长子的身份，他在当时还远远没有到达能够“行使最长男性的特权”，包括娶庶母为妻的年岁！

我们不知道别克帖儿的准确年龄。但是他的同父同母弟弟别勒古台一直活到1251年之后；即使后者是死于1170年或1171年的也速该留下

的遗腹子，那时他也已经八十岁开外了。这就是说，既然别勒古台的出生年代不会更早于1160年代之末，则比他略年长的哥哥别克帖儿本人的生年，也不大会早过成吉思汗出生的1162年。所以他极可能是成吉思汗的弟弟；至少不存在任何证据可以让本书作者宣称说："别克帖儿稍长于铁木真"。所以，在那场悲剧发生时，别克帖儿绝不会大于十一二岁。本书对铁木真的焦虑所作的推定，其实是很难成立的。

尽管如此，作者的以上讨论却马上让我们想起了古代蒙古人的另一种习俗，即在家长去世、而诸子尚未成年时，死者的长妻自然就成为一家之长。也速该留下了两个妻子。那么在她们中间，究竟谁才应该获得对这个破落贵族家庭及其依附人口的最高支配权呢？看来这才是少年铁木真所面对的一个真正紧迫的问题，也是引发他们兄弟之间的冲突白热化的真正催化剂。

《蒙古秘史》没有提起过别帖克儿母亲的名字。本书根据一部较晚期的蒙古史诗，即罗卜藏丹津的《黄金史》，把她叫作"索济格勒"。清代的蒙古史书《蒙古源流》又称她为"特克什哈屯"，意谓特克什夫人。但所谓"特克什"其实也不是一个专门的人名，它是tagha这个蒙古语词的派生词。蒙语tagha译言"依从、随、从"；故而所谓特克什夫人，就是"从夫人"，或者汉语中"如夫人"的意思。为什么《蒙古源流》要在事隔数百年之后，凭空往别克帖尔母亲的头上戴一顶"从夫人"的帽子，并且一反"秘史"之说，把这位"特克什哈屯"的死安排在两兄弟火并之前？足见清代前期的蒙古人早已窥出上述家庭悲剧的症结所在，并且竭力想把它掩盖起来。

因此，本书有关这段情节的猜想虽然有趣，但尚有未安之处。问题并不出在作者所采取的人类学视角，而在于他对历史资料的阅读在有些地方似乎还不能完全到位。

倘若不揣冒昧，这里或许还应当补充说，本书叙述中欠于精确的地方，看来还远远不止是个别的。朝鲜半岛在成吉思汗建国前早就建立了统一的王氏高丽王朝；但作者却把它的建立归因于"蒙古人统治的扩张"。在蒙古帝国之前，中国和欧洲，尤其是中国与西欧之间的确长期缺乏直接的相互沟通；可是由此便断定"在中国没人听说过欧洲，而在欧洲则没人

听闻过中国”，就又显得有点鲁莽了。蒙古人称驿道系统或驿道中转设施为 jam。事实上，汉语中的“站”字，就是在被用来音译蒙语的 jam 一词之后，才有了“固定的中途转运地点”这样的含义。本书把驿站称为“牙木”(yam)，指的是突厥人对这个词的读音，这是不错的。但它同时又说，驿站亦名为 ortoo。蒙古语里恐怕没有这个词语；作者所指，或即 ortoq 一词，元代汉语将它音译为“斡脱”。它在元代是指借用政府的权力替蒙古贵族贸易生息的“官倒”，其中以中亚和西亚的外来移民居多。他们做生意时，很可能会通过各种途径广泛地利用驿站系统，但是“斡脱”一词从未变成过驿站本身的别名。

再举两个略微复杂一点的例子。一是本书对蒙古部落的原初经济文化形态，提出了一个相当大胆独特的见解，即把蒙古部的生存环境定位在“草原与北部西伯利亚森林的交界处”，藉以突显出森林狩猎型文化对蒙古人思想和行为方式的深刻影响。作者由此便推断说，他们与真正生活在草原上的游牧人体现出“完全不同的特性”。这个说法似乎对蒙古人围猎方式与其惯用的军事战略及其他社会动员手段之间的相似性，给出了某种很完美的解释。或许是出于专业性的直觉，作者很灵敏地感悟到，较晚才从大兴安岭迁移到漠北草原的蒙古部，其生活和生产方式的发达程度，与乃蛮、克烈等部落相比还有不小的差距。这使我想起乃蛮王妃对蒙古部的讥讽，她曾骂他们是一帮“歹气息、烂衣裳”的乌合之众。但是，如果作者所说的“蒙古人”也包括像泰亦赤兀、主儿乞惕等较富裕强大的部落在内，那我们就不能否认，12 世纪的蒙古文化从总体上说其实早已演变为游牧的文化了。不应该把铁木真氏族因被他们所属的大营盘驱逐出去而陷入的艰难处境，看作是蒙古部落整体生存状态的写照。另外，大规模的围猎活动，即使起源于森林狩猎民的传统，也早已转变成了草原游牧人的经济和社会活动的重要组成部分。事实上没有必要硬将它看作是只能属于森林狩猎民的技术。

其二，书里说到：“蒙古官员发现欧洲和中国的数学太简单、不实用，于是他们采用阿拉伯、印度数学中的许多实用的新方法”。它又说：“他们很快就认识到用阿拉伯数字来表示纵横位置的优点，并把零、负数和代数学介绍到了中国。”阿拉伯和印度数学之被引入当日中国，既不出于“蒙古

官员发现"云云，也不是因为"中国的数学太简单、不实用"，只不过是从穆斯林世界大批东来的中亚和西亚知识人很自然地将他们早已熟悉的一种技术随身带到了中国而已。事实上，这些数学知识基本上也只在他们中间流行和应用。在元代安西王居第遗址中发现过一块铁板铸造的"方阵图"。它共有三十六格，分别在其中刻铸从一至三十六的阿拉伯数目字；每个直行或横行的六个数字相加，其和都是一百十一。这是包含零在内的阿拉伯数字传入中国的最早实证，但它并不能证明上述方阵排列法本身也是那时从域外传入中国的。因为在南宋末年钱塘人杨辉的《续古摘奇算法》一书里，已经出现了比安西王所藏更复杂的方阵图：它横竖各十格，内中填有一至一百共一百个数字，每横行和每直行相加，其和俱为五百零五。倒是类似现代算术里用竖式计算多位数与多位数乘积的方法，明代称为"铺地锦"或"格子算"，则很可能是在元代经由中亚细亚穆斯林世界传入中国的印度数学技术。除了像这样的极少数例外，在元代传入中国的阿拉伯数目字、阿拉伯与印度数学，包括经由阿拉伯中转的欧洲数学如欧几里得几何学等等，似乎大都不曾被真正接纳到中国人自己的知识体系中去。

上面提到的这些缺憾足以提醒读者，哪怕是对一本写得极其精彩的书，我们也没有理由把其中所讲的一切内容都毫无保留地予以接受。这又使我想到，在本书再版的时候，能不能在书中增加一些附注，既用来表彰该书所独有的精当新颖之处，也对那些叙事还不够精审的地方予以必要的疏证或说明。之所以会有这个念头，是因为我猜想，这本书注定会在中国成为读者面极广泛的畅销读物。层出不穷的"戏说"作品启发了人们对历史知识的兴趣，越来越多的人想进一步追问："真的"历史，也就是演绎出诸多"戏说"故事的这段或那段真实历史过程，究竟是如何在过去的岁月中现实地发生的？可惜的是，绝大多数以研究历史为专业的人，一面慨叹几乎要被"戏说"气死，一面却依然故我地只顾埋头炮制远远离开大多数非专业读者的兴趣及其阅读能力的"论文专著"。所以在今日中国，由貌似高深的大部头"专著"所装点的"学术繁荣"已甚有过度之势，惟图书市场又最缺少"企鹅丛书"或"岩波新书"、"中公书库"一类具有极高专

业水准的普及本读物。

其实，想要提高作品的可读性，未必以降低它的学术准确性，或者以辜负读者的高智商作为代价。正相反，它很可能会对作者本身的智慧及其学术品格形成某种挑战。因为它要求作者具有一种更开阔、更深刻的整体性关怀和对人类精神价值的敏锐洞察力，把他正在讨论的问题放置到人类普遍经验的认知框架中去定位和讲述。想把一本书写得让人读不懂，这是很容易做到的。但是要把很专门化的问题表述得使缺乏专业基础的人也能理解，并且还要使他阅读得饶有兴趣，那就十分困难了。在如何将历史知识转化为一般人们的最大限度的共识方面，本书作者的努力应该说是非常成功的。

对所谓"普及性"一词，很容易引起误解。说某书具有普及读物的性格，绝不意味着它就不值得被专业工作者阅读。专业工作者不但需要广泛接触其所从事领域之外的许多"普及性"读物，而且也完全可以从同一领域的优秀普及读物中获得某些专业上的启发。除了对新近解除禁闭政策的成吉思汗埋葬区的有关信息，本书所提到的绝大部分历史事实是我原来就已经了解的。但是很诚实地说，这丝毫也没有影响我在某种新鲜感的推动下，几乎一口气看完了这部著作。书里不时闪现出来的许多锐利见解和生动而流畅的议论，经常会以崭新的观念化的形式将旧有的实证研究重新激活，或者触发一系列新的细部考察，并由此在很多方面推进我们对那段历史的理解。足见外在形式十分平易的历史叙事，也可以被写得具有高度的学术张力。

我们都知道，近代人类社会的世界体系，是在西方资本主义对外扩张的冲击之下形成的。但就旧大陆而言，在近代之前，已经出现过一次维持了大约一世纪之久的"世界体系"；而它正是由成吉思汗缔造的蒙古帝国所促成的。三十多年前，有一位学者曾全面研究过这个近代以前的世界体系。本书力图追寻的，则是这两个世界体系之间的历史联系。作者用充满激情和想象力的笔调写道："伟大的历史人物，不能被整齐地卷塞在书皮之间，也不能像受压的植物标本被熨平。……当事件本身从人们的视野中淡去后，它们的影响还将长期存在。就像一口钟的振荡声一样，在

停止敲击之后，我们仍可以感觉到它。成吉思汗离开历史舞台已经很长时间了，但他的影响将持续地萦绕在我们这个时代。"

历史经常喜欢以"吊诡"的形式来呈现自己的面貌。蒙古对外战争的血腥残忍，它给受害方造成的经济文化破坏和强烈精神创伤，足以使今天的人们在阅读相关记载时依然感到不寒而栗。在把对各地的军事占领转变为持久统治的过程中，蒙古人也施行过不少暴政，做过许多愚蠢和不识时务的事情。本书说他们"对国际主义不断地显示出极大的热忱"，又说南宋军民"发现，在生活习性和思想感情方面，他们与蒙古人的共同点要比他们与宋廷官僚的共同点更多"。这显然已属于太过离奇的"同情的理解"。但在另一方面，蒙古帝国又确实打破了在它之前存在的此疆彼界所带来的种种阻隔。要是没有这个帝国的存在，13及14世纪旧大陆范围的"全球史"，乃至于后来时代欧洲——它之受惠于当日东西方之间的交流，明显要超过与它相向的另一极——的历史，也就一定会是别一种样子了！是历史的"合力"，将人类所蒙受的很多灾难性事件转换为推动他们福祉的客观条件。揭示蒙古帝国与现代世界形成之间的历史联系，并不意味着要为当日蒙古对他国的侵略和蹂躏进行申辩。

本书简略描绘出，包括科技、战争、衣着、商业、饮食、艺术、文学和音乐等等在内的"欧洲人生活的每一方面"，如何"由于蒙古人的影响，而在文艺复兴时期发生了改变"。具有反讽意味的是，恰恰也就是在文艺复兴的后期，"欧洲启蒙运动却产生出一股不断增长的反亚洲精神"；而"对蒙古人的诅咒"，则成为批判"亚洲劣根性"的最典型言说之一。此种欧洲中心论的幽魂后来又奇怪地与霸权主义的意识形态贴附在一起。就这个意义来说，作者的有关阐述似乎还是有所针对的。从中国读者的角度说来，他们对历史上的游牧人与定居农耕社会之间相互关系的了解，较多的是集中在沿"长城南北"这一轴线而伸延的那个层面上。因此，本书按内陆欧亚草原带的东西轴线来铺展的宏伟画卷，也一定会在体察成吉思汗与现代世界的历史联系方面，给他们带来很多意想不到的认识和启发。

最后，我要从个人专业的角度说一点题外的感想。这本由人类学家撰写的蒙古史著作又一次生动地提醒我们，历史学研究固然应当充分发挥其人文取向的原有传统优势，但是与此同时，它也必须同各种相关的社

会科学领域保持全方位的沟通和相互渗透。当代中国的各种社会科学，大都在 1980 年代才重新建立起来。中国的历史研究者和高等院校的历史专业教学，在对于如何吸纳社会科学的理论、观念和方法的问题上，至今仍缺乏最基本的意识。就如同一位文学评论家说过的："我们都被创新的狗追得连撒尿的时间都没有"，诸如"大部头"、"多卷本"、"系列著作"和各种名目的量化指标，把本来就先天不足的一代专业工作者逼得根本没有再学习的时间和精力，又给下一代树立了很坏的榜样，造成写书人比读书人还多的怪现象。正因为如此，当我读到本书作者叙述自己计划中的收尾式旅行如何变作"另一个五年的研究"时，我心中顿时充满了一种难以言状的凄凉的感动！这不是一本十全十美的书，但是凭着作者在当年心甘情愿地开始"另一个五年"的精神，我就敢于相信，这是一本值得我们认真去读的书。

（本文原载杰克·威泽弗德《成吉思汗与今日世界之形成》一书卷首）

“成吉思汗”，还是“成吉思合罕”？

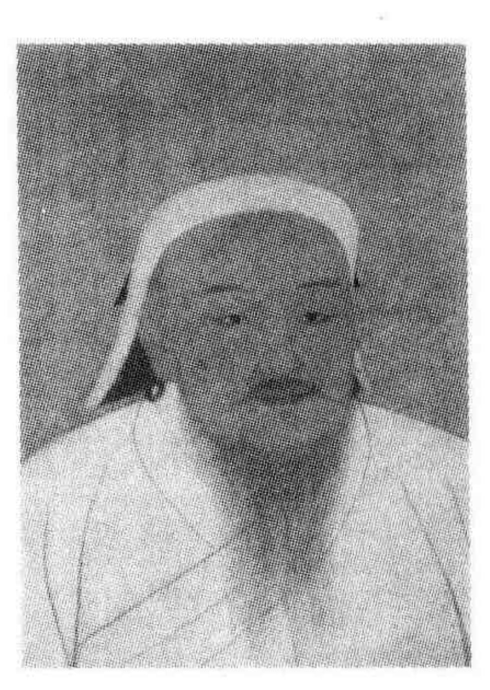
——兼论《元朝秘史》的编写年代问题

虽然乃蛮、克烈等部的首领在12、13世纪之际可能早已采用来自于突厥政治文化的“可罕”称号，并且后者亦曾被窝阔台汗当作他个人的专用名称，但直到1250年代为止，在蒙古语里，大蒙古国的最高统治者，仍然与各支兀鲁思的为首宗王同样地被称为“汗”。不过，“合罕”的名号在波斯及其相邻地区的钱币铭文里见于使用，却从蒙古征服初期的1220年代就开始了。在冲制于1252年的谷儿只钱币上，我们发现蒙哥已被叫作“合罕”。另外，《世界征服者史》尽管明确地提到铁木真的称号是“成吉思汗”，而贵由也明确地被该书称为“汗”，同时它却把蒙哥的名号写作“合罕”。就现在可以看到的资料而言，显然是在深受突厥政治文化影响的蒙古帝国西半部，“合罕”的名称首先获得流行。大约在1250年代中叶，它终于被蒙古人自己所接受。1254年的蒙文“少林寺碑”尚使用“蒙哥汗”的称号；在1257年初的“释迦院碑记”中，我们已读到“蒙哥合罕”的蒙文语词。而1261年的蒙文碑铭则表明，自从忽必烈即位之日起，元朝皇帝便一向用它作为正式的蒙语称号。

从今存元代圣旨、令旨碑判断，由“汗”到“合罕”的称号改动，并没有被倒溯及元太祖的正式名号。此类碑文大都一仍其旧地称元太祖为“成吉思汗”，只有五通以“成吉思合罕”名之（其中最早的一例出现在1282年）。后面这种情况，似可看作是当日流行语词向官方文书写作的渗透。“成吉思汗”称号的保留，应与至元元年（1264）所定“太庙七室（不久后增为‘八白室’）之制”有直接关系。在一个双语种并用的环境里，要确定前朝诸帝的汉式庙号，也就同时意味着需要相应地赋予或再度确认各人的蒙古语名号；恰恰在那时候，人们对“汗”与“合罕”之间涵义的差别还远没

有如同后来那般的强烈意识。而“成吉思汗”的称号一旦在元初的官方言说中获得确定,它的形式也就被相对固定下来,为后代沿用不衰。拉施都丁的《史集》提到蒙哥、忽必烈和元成宗,俱以“合罕”称之;但对元太祖则始终采用“成吉思汗”的名号。《史集》的史源是《金册》。是知《金册》亦称元太祖为“成吉思汗”。

由上述说法也产生了一个困难问题:有关前四汗史的一种最详细、最重要的史源《元朝秘史》,为什么却把元太祖的称号写作“成吉思合罕”?伯希和在他的遗著《马可·波罗注》里提出,今日所见《元朝秘史》,实乃元代某个时期的抄本;正是这个抄写者,按他那个时代对元朝皇帝的蒙古语习称,将原来文本里的“成吉思汗”改写作“成吉思合罕”。



成吉思汗

伯希和的这个见解十分值得重视。在今本“秘史”中,“成吉思罕”的称号仅于§255中一见。这也许可以看作是抄写者改削未尽所致。在§123、§125、§126和§127,当史诗叙述铁木真如何第一次被他的部众推为蒙古部首脑,以及他如何向札木合与王罕传递这个消息,而后两者又如何答复时,他一连十次被称呼为“罕”。在交代窝阔台即位的情节时,“秘史”同样使用了“立窝阔台合罕为罕”(§269)、“窝阔台合罕既被立为罕”(§270)等词语。在“秘史”的行文中,成吉思汗一般被他的儿子们称为“合罕一父”,但有些场合也出现了“罕父”的称呼(§255、§269、§281等节)。在§201,札木合把铁木真叫作“罕一安答”,而不是“合罕一安答”。§74则称,铁木真兄弟都“罕每愿做到了”;文句中所使用的也是“罕”,而不是“合罕”的复数形式。所有这些,都应该是为抄写者所漏改的文句。可见在未经改动的文本里,大蒙古国的“大位子(yeke oron)”,原是被称呼作“罕”的。

以“罕”为最高统治者称号的用法,也出现在“秘史”的最后面几节中。这一事实排除了“秘史”关于窝阔台汗的记事乃续写于蒙哥后期或者甚至更晚的可能。因为如前所述,至少从1257年开始,蒙古统治体系已接受了以“合罕”作为最高统治者名号的用法。这样,确定“秘史”写作年代的

问题就变得较为单纯了。它记录成吉思汗事迹的部分,当写成于 1228 年的大聚会时;窝阔台部分则最可能续写于 1251 年选举蒙哥为大汗的忽邻勒台大会上。只有 § 274 至 § 277 四节,大概是在与拔都后裔交恶后的元王朝时期才添加进去的。

那么今存"秘史"的文本又形成于何时呢?它至少要晚于《金册》成书之时。这是因为,如果撰写《金册》时"秘史"已称元太祖为"合罕",那么《金册》绝不敢置"秘史"这一权威史源的提法于不顾,而把元太祖的尊号从"合罕"重新降为"汗"。

元政府着手编写列朝实录始于至元十三年(1276)。耶律铸于是年受命"监修国史"。这里的"国史",据"王利用传"即指实录而言。前四汗的实录初稿,都曾被译为"畏吾字"蒙文,向皇帝进读,以便听取皇帝意见后再对它们进行修改。《元史》提到"世祖实录"也曾被译为蒙文。惟其所指,恐怕不会是多达八十册的"汉字实录"全部,而只能是它的节写本。世祖实录节本的蒙译文本,曾用金字缮写进呈。前四汗的实录部头不大,其初稿原已有蒙文译本,定稿后也完全可能用金字缮写进呈;其事当在"金书"世祖实录节译本之前。拉施都丁所说"金册",极有可能就是元政府颁发的以金字书写的前四汗实录蒙文本和世祖实录节译本。是则《金册》的完成,事在元贞二年(1296)至大德八年(1304)之间。

这就是说,今本"秘史"的形成,应在 14 世纪。因而在这个文本中出现"东昌"、"宣德府"等晚出地名,也就不难索解了。

(本文原载《文汇报》2006 年 6 月 11 日"学林"版)

马可·波罗到过中国吗?

马可·波罗如今已经在中国变成了一个大名人。证据是:在中国只有很少几个人的名字被用作商品的品牌,而马可·波罗居然是其中之一。我们有李宁牌运动衣裤、靳羽西羽绒服、俞兆林内衣、马兰拉面,然后还要加上马可·波罗面包(是否意大利式面包?)。所以在这里只需要对这个人作一番最简单的介绍,相信就足够了。

马可·波罗的父亲和伯父都是在欧亚大陆西半部分从事中间贸易的威尼斯商人。1260 年代,因为战乱,两个人从做生意的地方一直往东漂泊,最后来到中国。当时统治着北部中国的,正是刚刚把统治中心从蒙古腹地南移到汉地附近草原的元朝皇帝忽必烈。据说在回国的时候,马可·波罗的父亲和伯父把元朝的一封国书带到罗马教廷。1271 年,两人在拜见新上任的教皇格利高里十世后,带着新教皇给元世祖忽必烈的信重访中国。这一次,他们带上了年轻的马可·波罗同行。


马可·波罗

1275 年,他们由陆上丝绸之路穿行中亚和西北中国,到达元上都。从这时候起,直到 1291 年从泉州登船西行,马可·波罗在中国共留居十七年之久。

在中国的十七年里,马可·波罗先是留在忽必烈的朝廷中学习元代中国的礼节、民俗、语言、文字等等。而后他奉忽必烈的命令出使云南(大概在 1280 年前后)。这以后他又奉命出使各地,包括在扬州任职三年,多次到杭州办事,还到过福州、泉州等城市。大约在 1287 年到 1289 年之间,马可·波罗可能曾远行印度。1291 年,元朝要把一个蒙古公主送到波斯去作那里的蒙古国王的王妃,马可·波罗于是陪同护送公主的使臣

一起坐船远航西域，然后从那里归国。

元代中国的史料文献中没有留下有关马可·波罗的任何直接记载。汉文史料中提到过好几个“孛罗”或“孛罗丞相”。但那些“孛罗”都是名为Bolod的蒙古人，与马可的姓氏Polo没有什么关系。我们关于马可·波罗在中国的活动的知识，几乎全部来自一部著名的书。它是回国后的马可·波罗在威尼斯与热那亚的一次武装冲突中被热那亚人俘虏而后囚禁在狱中时，和一个被关押在一起的三流传奇作家合作写成的。这时大概是在13世纪末叶。

马可·波罗的这部周游东方的回忆录，最初并没有专门的书名。后来大家都习惯于把它称作《环宇记》或《马可·波罗行纪》。从14世纪初开始，这部书就在欧洲被反复传抄，或翻译成各种各样的文字，因此也就出现了许许多多在内容和文字方面都具有极大差异的文本。在16世纪耶稣会士东来以前，这部书成为西欧人了解东方、尤其是中国情形最重要的参考书。哥伦布在他著名的远航途中，就随身带着一本写满了批注的《马可·波罗行纪》。

作为一个极喜欢向人们讲述自己在东方经历的威尼斯名人，马可·波罗的存在，现在是一个无人怀疑的确凿的历史事实。威尼斯至今保存着一些与马可·波罗有关的档案文书，其中包括他的一份遗嘱。马可·波罗的中国之行，在近一百多年以来，也自然而然地被人们所相信，并没有什么人提出严肃的质疑。到了1960年代，有一位非常著名的研究中国史的德国人傅海波(Herbert Franke)，在他的一篇论文里用大约一页左右的篇幅讨论了马可·波罗游历中国的历史真实性问题。他猜想马可·波罗很可能没有到过中国；马可·波罗书中关于中国的描写，或许是从当日流行于穆斯林世界的某一本旅行手册中抄来的。也许是受到傅海波的启发，在这之后，怀疑马可·波罗中国之行真实性的看法逐渐滋生。这些看法集大成地反映在大英图书馆的中国问题专家吴芳思(Frances Wood)在1995年出版的一本书里。这本书在1997年被译成汉文，由新华出版社出版，书名是《马可·波罗到过中国吗?》。

吴芳思的这本书，又引来许多不同的意见，它们也集中地反映在一本

书里,书名叫《马可·波罗在中国》,由南开大学出版社于1999年出版,作者是刚去世不久的著名元史和隋唐史专家杨志玖教授。我今天要讲的大部分知识,本来在上面两本书中都可以读到。但是关于马可·波罗是否到过中国的争论,非常典型地反映出历史学如何通过各种具体而微的相关细部研究,来对一个原先看来很笼统、因此也很难处理的问题展开深入思考的。所以今天我还是想从这样一个角度,来讲一讲马可·波罗中国之行的历史真实性问题。

怀疑马可·波罗到过中国的人们,主要提出四类理由来支持自己的看法。第一是除了马可·波罗本人的书,元代的汉文、蒙文、阿拉伯文、波斯文和其他任何文字的史料文献都没有谈到过马可·波罗其人其事。第二是马可·波罗所叙述的情节中,有些明显地与事实不相符合。例如他说自己参加了元军攻占南宋襄阳城的战役,在当时的前线为蒙古军队制造过回回炮(从穆斯林世界传入蒙古的一种巨型抛石机);又说自己做过扬州地区(元代叫"扬州路")的行政长官等等。他所叙述的在中国的旅行路线也时常中断,突然跳跃到另一个端点重新开始。所以今天那些力图追随着"马可·波罗足迹"进行考察的人们痛苦地发现,要在波斯以东地区"一步不差地按照马可·波罗叙述的路线"旅行,实际上是不可能做到的事。第三是马可·波罗完全没有提到中国的很多令外国人十分吃惊的特殊性,比如茶、长城、筷子、汉字,还有女人的小脚等等。也就是说,马可·波罗关于中国的知识,与他所宣称的在中国的十七年生活体验是根本不相称的。如果说以上三类理由都带有"内证"的性质,那么第四类理由就属于从版本学角度提供的"外证"。这种见解以为,确认马可·波罗游记真实性的"基本困难"之一,就是缺少那部"原始的"手稿。而现存的两部1400年左右的抄本不但内容差异极大,而且连同漂亮插图在内都不过六七十页。如果马可·波罗书的文本真的是越古老越短小,那么我们今天所看到的内容庞大的这个文本,就只能是在后来的传抄和翻译过程里对原始文本不断添加改写的结果。这也就是说,原本的马可·波罗书即使确实存在,它的内容也可能十分单薄;而书中许多被我们用来证明马可·波罗中国之行的细节描写,很可能在原始文本中根本就不存在。书的真实性既然有问题,再用书里的内容来证明作者事迹的真实性,当然也就发生问题了。

上面提到的四类理由，是否具有足够的力量来否定马可·波罗来到过中国的历史真实性呢？我以为没有。

蒙元时代到过远东的西方人，马可·波罗之前有访问过蒙古帝国首都哈剌和林的卡尔必尼和鲁不鲁克，马可·波罗之后有西方中世纪四大旅行家中的另外两人，即意大利人鄂多立克（1274/1286—1331）、摩洛哥人伊本·拔图塔(1304—1377)。中世纪西方四大旅行家中的第四人尼哥洛·康笛(1395—1469，意大利人)也可能到过南部中国，不过即使如此，那也是在明代，这里不说他。所有这些人，除了他们自己写的旅行记，也都没有在中国史料中留下什么蛛丝马迹。但是我们不能因此而否定他们来过中国。德国著名科学家洪堡说过，西班牙巴塞罗纳的档案中没有哥伦布胜利进入该城市的记载，葡萄牙档案中没有阿美利加奉皇帝命令远航海外的记录。但它们却都是无可否认的事实。所以上述第一类理由是不能成立的。

马可·波罗的回忆中确有许多不准确甚至夸大失实的地方。这中间至少存在两方面原因。一是常规的记忆错误。就像前面提到的，如果一个人能在事隔十多年之后"一步不差地"把过去的复杂旅程回忆出来，那不是反而成了一桩令人疑惑的大怪事吗？其次，马可·波罗的话里有一些确实属于自我放大、浮夸吹嘘的成分，但我们没有理由因此而把他的全部叙述都视为不可信。

第三类理由也不难排除。请想一想怀疑论者们埋怨马可·波罗没有提及的那些"中国特色"，例如茶、筷子、汉字、长城、小脚等等，它们之间有没有什么共同之处？看来怀疑论者关于元代中国的"意象"(imagination)本身带有两种不符合历史实际的特征。一是它带有太多的汉语人群和汉文化特征，而忘记了蒙古帝国曾是一个世界性的王朝或帝国，其版图跨越欧亚大陆的大部分地区。因此在元代的上层社会里，尤其是在马可·波罗所处的元代早期的上层社会里，蒙古和中亚贵族的影响仍然占有压倒的优势。真正受信任的汉人大都会说蒙古语，可以不依靠"舌人"而与蒙古君臣对话。有的汉人对蒙古语的掌握甚至精深细微到连蒙古皇帝也感到吃惊的程度。从西域来到中国的回回人，有些人的母语是与蒙古语十分接近的突厥语；有些人的母语虽然是波斯语，但因为长期受伊斯兰化的

突厥人统治，所以往往会讲突厥语。这样，在元初的上层社会中，最重要的交际语言并不是汉语。一个生活在这样的圈子里的外国人，对汉语和汉语人群的文化少有了解，并非不可思议。

马可·波罗书里的很多细节叙述确实透露出，他在元代中国所接触的，主要不是汉人，也不是蒙古人，而是来自中亚的移民。让我举两个例子予以说明。河北正定元代称为“真定”，因为是忽必烈母亲的封地而十分有名。蒙古语把这座城市称为 Chaghan Baliq，意思是“白城子”。但是马可·波罗在他的书里既不用汉名，也不用蒙古语名称，而是使用“白城子”的突厥语译名，即 Aq Balaghasun 来称呼这个地方。从唐代至明代，云南的一部分傣族先民向来有“金齿”之名。马可·波罗把他们称为 zardandan。这个名称明显是来自波斯语的 zar dandan，意思恰恰是“金色的牙齿”。马可·波罗不是使用蒙古语，而是用从蒙古语转译过去的突厥语或者波斯语专名，这有力地表明他在中国所接触的，主要是中亚贵族的圈子。所以他虽在中国，但在当时的特定历史环境中，对汉人的生活状况却很少印象，就没有什么可奇怪了。

怀疑论者对元代中国意象的另一种误差，起因于时代观念的错位。长城成为今天这般的砖墙、石墙建筑，并且这般完整、宏伟，是在什么时代？这发生在明代。饮茶对今天的蒙古人而言已成为他们日常消费中不可或缺的一部分。但是它还不是元代蒙古人的普遍习惯。与其责怪马可·波罗的叙述遗漏了这一类重大信息，倒不如说它们在元代中国尚未构成足以引起外来人们关注的重要风景线。

关于中国妇女缠足的问题，我还要再讲几句。缠足是对妇女极残酷的摧残。其实为实现缠足的效果，本来是不需要采用这样残酷的方式的。现代人在这一点上要聪明得多。穿高跟鞋就可以收到在视觉上使脚变小和使人躯体挺拔的效果。汉族妇女缠足在南宋和元代的南部中国应该已经开始。但是当时缠足风气究竟普及到何种程度，我们其实并不能知道得很清楚。如果换一种思维方式，那么我们甚至可以认为，马可·波罗没有提到妇女缠足这种必定会令外来人深感怪异的习俗，也许正可以证明缠足风气在当时尚未普及，因此也就不像我们想象的那样容易被人发现。它不但不能说明马可·波罗未到过中国，反而有益于我们更深入地思考

缠足风俗在中国历史上获得普及的时间问题。

在怀疑马可·波罗中国之行的四类理由中,最后的一种其实是最富挑战性的。如果现在能够见到的最早的马可·波罗书抄本,也就是1400年左右的那两个抄本连带插图都只有五六十页,那么后来写本中多出来的那些内容究竟是从哪里来的?在这个方面,对各种文本的比较研究仍然是一个尚待完成的巨大而困难的课题。不过,这条理由本身也不能算太充分有力。因为至少就法国国家图书馆保存的一个1413年的抄本而言,这部游记连同八十四幅绘图,在当时已经有一百九十二页,其内容也已经有二百多章了。将它与我们今天看到的马可·波罗书的合成本内容相比较,差别还不至于大得太令人吃惊。即使其中的内容比“原始文本”有所增加,那么它们仍应该是辗转地源自蒙元时代游历过中国的那些不知名的外国旅行家们。

在对四类怀疑的理由进行讨论以后,我还想从正面肯定马可·波罗游记的历史价值的角度,补充一点看法。马可·波罗书里对很多中国事物的细节描写都极其具体、准确。如果不是身历其境,或者直接得之于当时统治层中的口耳相传,而是远在中国之外,靠旅行手册或转了几道手的传闻之词,那是绝对做不到这一点的。从他的书里随便找几个例子。例如他相当详细地描写过西湖上的游艇,大运河流入长江处的瓜洲。他还十分生动明确地讲述了忽必烈镇压东北地区的蒙古叛王乃颜的故事。

这方面最为生动的例证,还当数马可·波罗离开中国的情节。据他自己说,他是与出嫁西域的蒙古公主以及护送公主的三个使臣一起坐船从泉州启程的。在书中,马可·波罗记载了公主的名字阔阔真,以及三名使臣的名字:Oulatai、Apuscah 和 Coja。有趣的是,在明代编修的《永乐大典》里,保留了1290年元朝对三名去西域的使臣发放差旅补贴的公文。汉文公文里列举的三名使臣的名字是:兀鲁斛、阿必失呵,以及火者。毫无疑问,两种互相独立的史料所提到的,是同一件事、同一批人。更加值得注意的是,使团到达波斯时,上述三人中有两个已在途中死去。所以波斯语文献讲到本地蒙古国王迎接阔阔真时,在三名护送者中只提到当时还活着的火者一人。如果不是确实与阔阔真及三使臣同行,马可·波罗如何可能在千万里之外知道包括已死去的两人在内的三位使臣的名字?

根据以上的理由，我以为，对马可·波罗中国之行的历史真实性，应该是无可怀疑的。顺便说一句，与马可·波罗书的真伪问题相仿佛，几年前，有人声称又发现了一种前所未知的中国游记。这次访问中国的是一个犹太商人。他在1270年代蒙古人进攻南宋前不久，到达南宋的第一对外海港泉州。这本书的书名叫《光明之城》。根据专家们对这本书的鉴定结果，它倒是一本不折不扣的伪书。这个结果是如何获得的？可参见《〈光明之城〉订疑录》（载《文汇读书周报》2001年3月24日第5版）。

元代中国的对外关系，是在蒙古人征服了大半个亚洲的特殊背景下展开的。蒙古人所统治的地区，西南逼近东地中海，北面深入东欧。欧亚旧大陆在这时候形成了近代以前唯一的一个"世界体系"。中国也在这种情况下建立了与西欧之间不经过任何中介环节的直接联系。东西方统治者各自都对这种相互关系怀有水火不相容的过度期望。西欧的教皇和世俗国王们一心请出"天主"来阻挡蒙古人的西进，并且进而希望联合蒙古人来夹攻穆斯林世界。而从蒙古人的眼光看来，凡处在"有星的天、有草皮的地"之间的整个世界，"从日出处到日落处"的全部百姓，都是蒙古的臣民；基督教的西欧在蒙古人的世界观念里也没有任何特殊地位。东西方之间一百年的外交努力，就这样变成双方各自一厢情愿的"聋子对话"。然而重要的是，中国和西欧之间的直接沟通和了解，毕竟开始发展起来。马可·波罗和他的游记，是这种相互了解的一个最生动的见证。

在多种文化交相辉映的元代中国，大都（今北京）、杭州、泉州等等，都是远远压倒当日巴黎的名副其实的国际大都市。在成群结队地出没于这些都市的大街小巷之间的外国游客里，到底存在过一个叫作马可·波罗的人吗？对这个问题，人们的看法还没有完全一致。但有一点可以确定无疑。即使他从未有过中国之行，那么一定也会有某个甚或某几个叫"约翰·波罗"或者"马可·斯特劳斯"的人，曾经有过长期、直接地在元代中国生活和活动的经验，从而成为马可·波罗书中那些具体、翔实的记载的依据或素材。正是在这个意义上，"马可·波罗到过中国吗"其实已经变成了一个伪问题。

（本文原载《旅行者》2000年第2期）

雅各是另一个马可·波罗吗？
——《光明之城》[①]札记



雅各·德安科纳《光明之城》书影

署名为雅各·德安科纳所著《光明之城》的英译本在中国大陆极少流传。所以毫不奇怪，直到该书汉文转译本的出版，方才在中国学者中引发出关于本书的激烈争论：它究竟是一本伪书，还是又一部马可·波罗行纪式的"世界奇书"？

为一本新发现的旧时著作从事甄别、辨伪的工作，大体上可以从三个方面来进行。一是考察它被发现或流传的具体经过，检核它在以往书目或有关文献中被载录的情况；二是对文本的表达形式，诸如书写风格、正字法、词法及句法等语法特征乃至版式装帧之类，进行综合的辨别；其三则是对它所叙述的内容（包括专门名词、术语在内）作出鉴定。

由此反观《光明之城》一书，在它的英译本面世之前，人们对它的存在可以说一无所知。据英译者称，该书手写本最初由某犹太家族"世代秘藏"，后来转入今藏家之手；然而后者乃至其子孙很"可能不会让世人发现此书的准确踪迹"，并且在供英译使用后便拒绝再以原件示人，使它从此变成"一部别人不易接近甚至不可能接近的手稿"（《光明之城》汉译本，上海人民出版社，1999 年，页 2。以下引用该书，只括注页码）。这就是说，由于今藏家所采取的令人难以理解的不合作态度，从上述第一和第二方面鉴别《光明之城》真伪的工作，变得几乎难以着手。因此现在可以作的，

① 〔意〕雅各·德安科纳《光明之城》，杨民等译，上海：上海人民出版社，1999 年。

就只有借助英译本,从该书所叙述的内容去判断它的价值。

事实上,《光明之城》载录的有关中国的讯息,似可分为三类来加以辨析。

第一类的情节,肯定反映了西欧人在13和14世纪"鞑靼人统治下的和平"时代(Pax Tatarica)过去之后才可能掌握的有关中国的知识。

《光明之城》在提到宋元对峙时期的中国时说:"中国或称Mahacin的国土分成两部分,一部分是北方的契丹人(Citaini)的土地,……另一部分是南部的蛮子人(Mancini)居住的土地,他们现在在度宗(Tout Son)皇帝的统治下生活"(页154)。这里说到的"契丹"和"蛮子"稍后再来讨论,现在先看Mahacin一词。该词也写作Machin,它源于梵文Maha-China,译言"伟大中国"。在纪元之后的若干世纪中,印度人确实一直用它指称位于喜马拉雅山另一方的中国。晚至11世纪上半叶,在阿拉伯学者比鲁尼的地理著作中,我们仍能看到它的这一用法。然而恰恰是在蒙元时代,当蒙古语中用来称呼南宋臣民的语词menji(借自汉语"蛮子")以mailzi的形式流行于西亚以后,mahacin或machin就被与manzi搅浑在一起,用来指称当日中国的南部地区。而mahacin在含糊不清的意义上再次被用来指称整个中国,则是在明代中叶中国与西亚中止了密切接触以后(见亨利·玉尔等《霍布孙·约布孙:英语中的东印度外来语辞典》,霍特福郡,怀俄:坎伯兰书屋,1996年重版本,页530/1)。

这样看来,本书沿用mahacin作为对中国全境的称呼,肯定不符合蒙元时代的历史环境。那么,书中的这一项知识,究竟来源于蒙古之前,抑或是在它之后的时代呢?单从这个词的用法本身很难作出判断。但是如果把它放在另外一些证据中一并考察,我们大体可以说,它们都来自大大晚于蒙古时代的信息资源。

正如龚方震先生此前业已指出过的,本书作者在很多地方又把中国叫作Sinim(页92、150、159等)。这个出自《旧约》的西伯来语词被欧洲人用来转指中国,据目前所能见到的其他文献判断,只能晚至17世纪以后。该书又称,宋末泉州城里有不少基督教徒,而且他们居然还记得唐太宗时有一个名叫"阿罗非诺"(Alofeno)的人从"大秦"将基督教传到中国的故

事(页163)。这无疑是指《大秦景教流行中国碑》所追述的基督教聂思脱里派教士阿罗本于635年带经籍到长安传教之事。碑建于781年,后随唐政府禁断景教(845年)而湮没无闻。从那时起直到13世纪中叶,其间相隔已达四百余年之久。往事如烟,宋元之间的人们,早已无从知悉阿罗本入唐的这段故事。而该碑之重新被发现,已是1620年代的事情;它被当时在华传教的耶稣会士当作一件大事介绍到西方。可见《光明之城》关于阿罗本来华传教一事的记载,实出于17世纪之后人们的手笔无疑(见《〈光明之城〉真乎? 伪乎?》引龚方震语,《文汇报》2000年2月12日第12版)。

历史学是一门重举证的学问。我们当然无法先验地断言说,宋元之际生活在华南的犹太人肯定未使用Sinim指称中国,或者他们肯定不知道阿罗本其人其事。但我们确切地知道,除了《光明之城》以外,迄今所知以Sinim转指中国和唐代以后重提阿罗本来华事迹的中外文献,其年代都要比宋元时期晚得多。即使《光明之城》属于完全可靠的历史资料,根据孤证不为定说、因而也不能用以推翻定说的原则,书里的这两处记载,也还是不能用来推翻上述两项公认的知识。反过来,从判断《光明之城》一书真伪的角度思考问题,那么这两条记载只能表明,该书中至少有部分材料,更可能是晚于本书所宣称的成书年代的。

书中的第二类信息,大率反映了13世纪下半叶中国的若干一般特征。不幸的是,其中不少内容所透露的,却是蒙古人占支配地位的北部中国社会的流行见解或态度,因此它们根本不可能出自当日南宋的政治和社会环境。

上面已经谈到过,书中称北部中国居民为"契丹人",而把南宋居民叫作"蛮子"。在华北,蒙古人所取代的金王朝是女真族的政权。南宋人从没有称呼女真人为契丹的说法。倒是蒙古人确实以Qitad(按:它应当来源于蒙古语中"契丹"一词的复数形式)来移指金政权("金国")以及金统治下的华北居民("汉人")。蒙古人对南宋有好几个称呼,如"南家思"(由汉语借词"南家"加蒙古语复数后缀－s的音写字"思"构成)、"赵宋家"、"蛮子田地"等等。其中最带贬义性质的是"蛮子"一词;在现代蒙古语里,

它已经从特指南宋臣民的诬称转义为“笨人”、“糊涂人”。把南部中国人叫作“蛮子”，最鲜明不过地反映出立国华北的政权藐视南中国人群的政治和文化立场。南宋人当然不会甘心用它来称呼自己。

本书又说，主人翁到达泉州的1271年是羊年。“因为蛮子人都这样叫，他们给我们的年份取了动物的名字，如龙年、牛年、蛇年等”（页151）。塞北草原上的游牧人，至少从鲜卑人开始已用十二相属纪年。元代蒙、汉、波斯等语文献中屡见不鲜的“羊儿年”、“虎儿年”之类记载，表明蒙古人完全继承了十二生肖纪年的草原传统。汉族虽然很早就有十二支纪年的习惯，但在游牧人的政治统治深入南方汉地社会之前的南宋，断没有任何证据可以说，十二生肖纪年已在那里流行。书中记录的，与其说是南宋，不如说是由蒙古人加之于华北地区的社会习俗。

本书还提到诸如“也里可温”（页165）、“色目人”（页166）、“斡脱”组织（页168）、用指混血儿的专名“阿儿浑”（arguni，页170）等。所有这些，都确然存在于那个时代；但它们都不是出现在泉州或南宋的其他什么城市，而只能出现在蒙元统治下的北部中国。本书英译者在他所写的“引言”中已注意到“阿儿浑”这个词，说它“源自鞑靼”，因而“不可能是雅各在泉州的时候所流行的词”（页8）。可惜这一点并没有引起他足够的警觉。

现在的问题是，既然本书作者并没有到过13世纪后期的华北，他在书中所记载的这些有关北方中国社会的消息，又是从哪里获得的呢？

在这里，至少有两种可能性应当加以认真考虑。

首先，我们应该注意到，作者述及他的家族曾在亚速海东岸的塔纳城从事贸易（页46）。这个城市，当时正在成为金帐汗国蒙古贵族从南俄草原经由黑海、东地中海而与埃及、欧洲进行商业往来的一个越来越重要的港口。另外，作者的儿子则在波斯湾南端的巴士拉港从商，而且在那里娶妻成家（页77及以下）。该城市位于蒙古人建立在西亚的伊利汗王朝境内；在《大德南海志》中，它被元代中国人称为“弼施罗”。来自蒙古大汗的“腹里”地区即北部中国的种种逸闻，在这两个西方蒙古人统治下的港口城市里被人们辗转相传，乃是完全可以想见的。本书载录的这一类消息，其时间下限，要比作者宣称的他离开泉州的时间（1272年）更晚将近二十

多年。书里明确提到大汗忽必烈的庙号"世祖"(页 156)。上述庙号只有在忽必烈于 1294 年去世之后才会被拟定颁行。由此我们甚至有理由推想,作者不惜笔墨加以描绘的 1270 年代初发生在泉州城内的那场骚乱,其原型很可能就是稍晚几年之后、亦即元军攻破泉州前夕所发生的出身"侨蕃"的宋市舶使蒲寿庚叛宋降元事件。作者很像是在依据远播于西域的传闻之词来杜撰他的这段"亲历记"。所以有关文字写得离奇古怪,使人怎么读也觉得不像。

当然还存在着另一种更糟糕的可能,即属于第二类的这等消息,竟或是由一个后来的作假者从蒙古时期的西域资料中摘抄出来的;而且这个作假者的年代,很可能要比本书所宣称的写成年代晚得多。如果真是这样,那么著名的马可·波罗行纪就是其人剽窃作假时的主要牺牲品。不过他当然也不至于愚蠢到只拣一本书来抄。例如马可·波罗就没有提到在 14 世纪的南中国海—印度洋航海圈内流行的对广州的称呼 Sin-Kalan。它来源于前面提到过的 Mahacin 一名的波斯语对译词 Chinkalan。写成于 14 世纪中叶的伊本·拔都他、马黎诺里的游记里,都载录过广州的这一名称。《光明之城》提及"辛迦兰"(Sinchalan,页 152 等),大概就抄自上述两种书。又如本书关于唐末黄巢攻陷广州事,所述与阿卜·赛义德·哈散在 10 世纪撰述的中国逸闻略同(见张星烺编《中西交通史料汇编》第 2 册,北京:中华书局,1977 年,页 207)。上面那些资料,在欧洲有各种西文译本,甚便文抄公随意取用。

还可以断定的是,作假者没有直接使用汉文史料的能力。书中偶尔涉及些许宋元史的粗浅知识,也都是很容易从诸种西文转译本中觅得的。

将以上两类信息过滤掉之后,《光明之城》关于中国的记载,剩下的基本上是对南宋末年泉州社会生活的细节描写,尤其是围绕时政与风俗问题发生在当地上层人物圈内的激烈辩论。令人诧异的是,迄今为止,在这部分篇幅冗长的叙述中间,几乎找不到什么足以反映宋末泉州特定时空场景的事项,诸如人名、地名、制度或其他名物等等,可以拿来与有关汉语文献相互对质求证。因而这些描述依然不能成为作者到过宋末泉州的积极证据。

对一部我们知之甚少的书籍轻易言伪是很冒险的。近代以前的著述,其成书过程往往与今日不同。章学诚说:"古人有依附之笔,有旁托之言,有伪撰之书,有杂拟之文。考古之士当分别观之。"(《文史通义》外篇一"论文辨伪")西方的情形当亦类此。但是,根据前面的分析,对《光明之城》关于中国的记载,我们至少可以作出如下几项判断:

一、本文列举的第一类证据表明,该书中有些内容,所反映的是蒙古时代之后、甚至是非常后来的晚出知识。如果该书确实存在一种较早的文本,那么至少这一类内容乃是后人增益的蛇足。

二、第二类举证透露出,它们不可能获悉于宋末南方社会,而至多不过得之于来自华北、几经辗转的耳食之言。

三、与第一、第二类的证据同样,第三类记载仍然无法使我们确信作者曾于宋元之际亲历泉州;这些内容虽然详细到若有其事的程度,却又绝对缺少可用以与汉文资料互证的价值。因此我们有理由对于这一部分内容的可靠性持充分的保留态度,尽管它涉及汉文史料所很少述及的那些层面,因而使读者对它深感兴趣。

现在让我们回到本文开头提出来的问题:雅格·德安科纳是蒙古时代的又一个马可·波罗吗?

回答恐怕只能是否定的。

是的,与本文对雅格是否到过宋代泉州的质疑相似,马可·波罗曾否来过中国也在受到一些人的怀疑;是的,从汉、蒙、波斯文以及其他文字的史料业已积累的信息量来衡量,马可·波罗的游记似乎也没有给予我们多少实质性的新知识。尽管如此,《光明之城》与马可·波罗的游记亦仍断然难以同日而语。后者对元代中国各方面的详尽描写,足以与同时期其他史料比勘求证、互相发明。一个远在千里之外的外国人,如果没有对中国社会长期、切身的体验,是无法获得这么多真确翔实的细节知识的。所以这部游记本身,就是元代中国与西欧社会间密切直接的相互交往留下的珍贵历史见证。因此,即使马可·波罗本人未曾来过中国,那也必定会有某个叫"菲立普·波罗"或者"马可·斯特劳斯"的人有过类似的经历。从这个意义上说起来,"马可·波罗到过中国吗"其实是一个伪问题。

《光明之城》就不同了。书里有关中国的说法，今可判断其稍近事实者，率多掇拾他书旧言而已；其余部分，则详而未敢指其实，奇而未敢信其真。章学诚说："伪撰之书，后世求书悬赏，奸人慕赏造伪。"《光明之城》的著成，未必是由于"悬赏"、"慕赏"之激发；说它属于"伪撰"，亦仍稍嫌轻率。不过在新的、有足够权威的佐证出现之前，对于这部书的史料价值，无论如何不宜有过于乐观的估计。

（本文原载《新知》2000 年第 1 期）

《光明之城》订疑录
——对英国学者见解的述评①

在大卫·塞尔本编译的《光明之城》于1997年11月在英国出版之前，预先为刊布该书而进行的宣传活动已经持续了一段时间。由于受到出身于英国、又有哈佛背景的著名中国学专家史景迁(Jonathan Spence)的严厉批评，该书的出版商即小布朗出版社放弃了在美国出版这本书的计划。但在伦敦，小布朗出版社英国分社的主管部门却坚定地站在塞尔本一边，因而本书仍然得以如期面世。

关于《光明之城》一书可靠性问题的最早一篇学术评论，发表在1997年10月16日的《卫报》上。这篇题为《商人的故事》的书评，是由一位声望卓著的学者罗伯特·欧文(Robert Irwin)撰写的；他先后发表过的专著包括《中世纪的中东：早期玛姆鲁克国家》(1986)、《〈一千零一夜〉指南》(1994)、《伊斯兰艺术》(1997)，以及最近的《夜色、骏马与沙漠：阿拉伯文学经典作品选》(1999)。

欧文的评论一开头就提到塞尔本的翻译工作所依据的那个手稿本："我完全可以想象，塞尔本会如何欣喜，当几年之前，他的一个熟人访问他在乌尔比诺的家，并将一份至今为止其真实性尚未遭人怀疑的中世纪手稿本递到他的手中的时候。……这份手稿，据说是一个犹太商人的游历记，此人在1271年至1272年间从意大利的安科纳港远游到中国的泉州港，即'光明之城'。"接下来，在概述本书的内容后，欧文又重复他在开篇时的那句话说："我完全可以想象，塞尔本会如何欣喜他发现了这样一部手稿，——但是，我对这部手稿却无法予以信任。"然后，欧文叙述了本书

① 本文系大英图书馆中文部主任吴芳思撰写，姚大力汉译。

内容中最可能引起一个阿拉伯学专家直接反应的几个问题,诸如雅各·德安科纳所可能采取的旅行路线,以及那个时代与税收有关的一些术语等等。

例如,“在从地中海到波斯湾的陆上行程中,雅各与他的随行者是从大马士革穿越叙利亚沙漠,从而到达幼发拉底河上一个多少有点与巴格达相当的地点;而他们采取这条路线,丝毫没有遭遇到任何真正的阻碍。在我看来这是难以令人置信的。这时候立国于埃及、叙利亚的马姆鲁克苏丹正在与统治着伊朗、伊拉克的蒙古伊利汗朝交战,因而在叙利亚和伊拉克之间的边境地带是禁止通商往来的。”

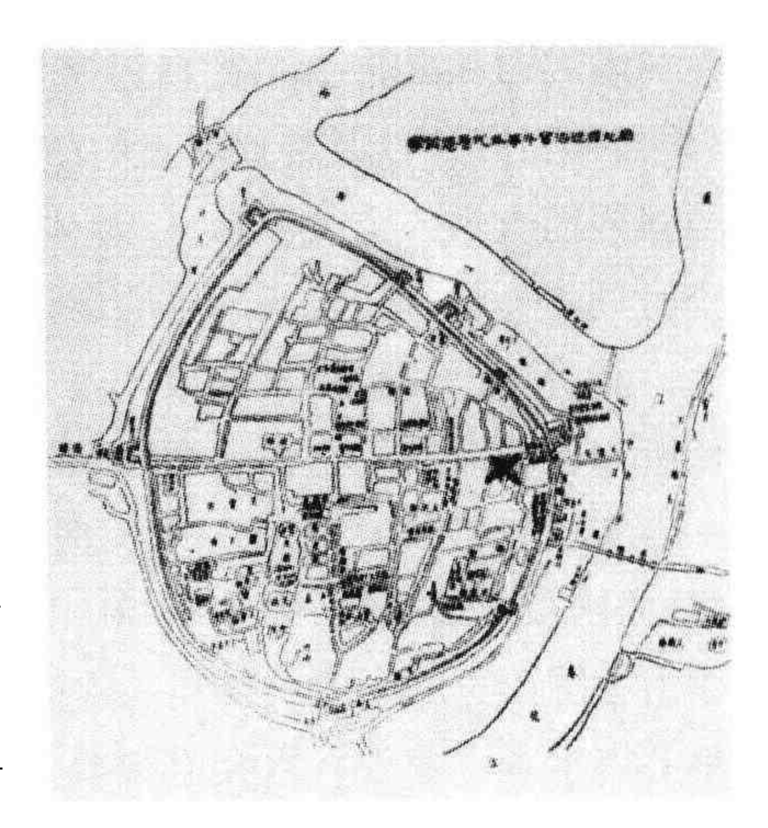
欧文说:“不仅如此,即使是在和平时期,雅各商团所选择的这条路径也是很难通行的。当时的大部分商队采取一条更北的路线,即从阿勒颇(Aleppo,在叙利亚西北部,阿拉伯语拼作 Halab 或 Haleb)经由帕尔米若(Palmyra,在叙利亚中部)抵达北部伊拉克。”后面这一个说法本身似乎不那么有力,但是如果将它放在对塞尔本这本书进行质疑的全部论据一起加以考虑,那么它还是很能说明问题的。

在谈到当日穆斯林世界的赋税名称时,欧文注意到,雅各其人甚或是塞尔本自己阅读中世纪史料的范围相当广泛,但读得并不完全准确。他是最先指出这一点的人。“书里说,居住在考姆萨(Cormosa,即波斯湾口著名的海港古城霍尔姆兹)穆斯林地区的犹太市民要缴纳一种税金,‘它在撒剌逊语(即阿拉伯语)中叫作哈剌只(kharadj)’。事实上,处于穆斯林统治下的犹太人和基督教徒都应缴纳一种称作 jazya 的人头税。而哈剌只乃是农村的土地税。”

欧文这样结束他妙语横生的评论:“……《光明之城》的公布于世使我足足兴奋了一个礼拜,因为我实在喜欢这一件出色的赝品,并且对体现在……它的制作过程中的机智和勤勉赞叹不已。”不过欧文并没有直接地指责大卫·塞尔本是该书的作伪者,相反,他猜想“有某个了解塞尔本兴趣所在的人,将他引入了圈套”。

巴雷特(Tim. H. Barrett)教授发表在 1997 年 10 月 30 日《伦敦书评》上的《万事俱备,只欠筷子》一文,同样不愿意直接谴责塞尔本。巴雷特当时是伦敦大学东方及非洲研究学院的亚洲史教授,后来调至同一学

院的宗教研究系任教职。他的博士研究课题是中国宗教，发表的著作中包括《唐代道教：中国史上黄金时代的宗教与帝国》（伦敦，1996），以及一部短小却内容丰满的英国汉学史，即《孤独的困惘：英国汉学家简史》（伦敦，1989）。巴雷特著述目录的篇幅或许不算太长，但他以对中国历史所有各方面的极其广泛的研究而著称；这一特点也反映在他对本书的评论中。



泉州古地图

巴雷特一开始就指出，我们似乎应当将《光明之城》看作"是历史小说，因为它不是出自于真实的原始资料"。它"包罗了马可·波罗未曾提及的种种细节，诸如印刷术、茶叶、火药、缠足之类关于中国的几乎一切有趣的事情；极其奇怪的是，它唯独遗漏筷子这件事"。巴雷特的评论最先提出，本书不时出现将有关记事年代提前或挪后的问题。其中令人颇感吃惊的有"'蛮子（Manzi，源于蒙古语中的汉语借词）'一词的使用。雅各用这个蒙古时代带侮辱性的语词来指称据说是他访问过的真正的汉人"。还有拿"回"这个名称来称呼穆斯林教徒的用法：中国的历史学家陈垣早就指出，上述专名最初只是被用来指称"某个特殊的穆斯林群体"，故而"只有从1348年后不久的某个时候起，它才成为对穆斯林信徒的通称"。

巴雷特还揭示出另一处年代混乱的叙述："雅各自称与明经、明法、算学和书学诸科功名的获得者互相交往。这是严重的年代错乱，因为在13世纪已不存在这样一系列的功名。在通读了出于充满自豪感的当地历史学家之手、并接续数百年之久的泉州功名获得者的名录后"，巴雷特找到一个晚至1196年时取得过此种功名的人，"不过我敢肯定再也没有人在此公身后取得过这一类的功名"。

《光明之城》所宣扬的蒙古侵寇前夕泉州城中（亦可推及中国其余地区）的道德衰败，构成此书内容的部分背景。可是巴雷特指出，简尼福

尔·贾易(Jennifer Jay)的新近著作《鼎革之际:十三世纪中国的忠诚观》(华盛顿,1991)以及其他学者的研究所揭示出来的,恰恰是对于宋王朝相当强烈而真诚的道德支持,以及体现在1250年泉州城的双塔建造乃至这个时期其他佛教建筑活动中的虔诚行动。

雅各·德安科纳有关泉州是"自由贸易港"的叙述也有问题,它与我们所知道的恰恰发生在这个时期的蒲寿庚对泉州海关相当严厉的控制这一事实正好相反。作为一个长期讲授中国史的教授,巴雷特对《光明之城》的出版深表遗憾,因为"炮制出关于中世纪泉州这一番故事的那个人,作为中国历史的学者只能得一个低分"。不过,就像欧文一样,他也没有责备塞尔本:"或许有人会觉得塞尔本应当有能力识破这本伪书,但我仍然以为他是可以原谅的。"

对《光明之城》最令人印象深刻的否定,也许是玻纳德·瓦色斯坦(Bernard Wasserstein)与大卫·瓦色斯坦(David Wasserstain)发表在《泰晤士报·文学副刊》上的评论,题为《一个假造的雅各》。玻纳德与大卫分别是牛津希伯来与犹太研究中心主任和特拉维夫大学中东及非洲史教授。尽管玻纳德主持着英国最重要的犹太研究中心之一,他最新近的著作却是《上海的秘密战》(伦敦,1998),该书描绘的是中日战争期间一伙外国冒险家在日本人驱逐了大部分外国人的情况下在上海所从事的非同寻常的活动。在玻纳德另一部较早的著作《特莱比施·林肯的秘密生活》(纽黑文,1988)中,中国也占有相当重要的地位。

两位瓦色斯坦的评论涉及的面很广,它提到了史景迁和其他人的批评;但是它最有原创性的贡献,则在于它以关于中世纪犹太文化的优越知识为基础而提出的批评。首先,作者们注意到,塞尔本说过,该书手稿大部分是用中世纪的意大利"白话文"写成的;但这一点十分令人费解,因为中世纪基督教世界中的犹太人毫无例外地使用希伯来字母。其次,雅各"提到中国犹太人的法典全部用希伯来文书写"。两位瓦色斯坦解释说:"绝大多数的犹太法典都使用阿拉美字母拼写。无论是在中国或其他任何地方,我们都还不知道有那样一部'完全用希伯来文'写成的犹太法典存在。"

类似于从不存在一部希伯来文犹太法典之类的论据,可以用该书"作者"的无知来加以解释。这种说法也经常被用来为马可·波罗的旅行记辩护。正如两位作者提到的,塞尔本可以用这一点来为自己进行"辩护(事实上,他也确实在他的某些公开谈话中作出这样的暗示),说他毕竟只是一位编译者,他无法为手稿作者的陈述负责。……"

不过,瓦色斯坦们还是指出了表明"整个故事之虚构性质"的内证。书中写道,在今日称为班达拉巴斯(Bandar Abbas,即古代的霍尔姆兹)的海湾港口城市,统治者苏丹曾前往位于"mellah"城区的当地拉比(Rabbi,犹太人中的法律学者和教师)家中进行访问。塞尔本在他编制的该书学术词汇表里,是这样界定 mellah 一词的:"阿拉伯城市中的犹太城区"。而两位瓦色斯坦则告诉我们:"mellah 固然是用指城市中犹太居住区的阿拉伯词汇,但它仅只流行于马格里布(此指今突尼斯、摩洛哥与阿尔及利亚诸国所在的北非地区),并不使用于中东。不仅如此,迄今所知,它最早见于使用是在 15 世纪。对前一项质疑,也许还可以辩解说,雅各作为环绕地中海的一名饱经风霜的旅行者,可能是在早先游历摩洛哥时学会了上述词语。就该词出现的年代问题而言,人们也可以说,雅各提到这个词语,非但不能简单地用来怀疑他的叙述的权威性,反而表明这个词可能比我们原先以为的要更为古老。可是麻烦的是,实际情况不可能如此。因为 mellah 这个词的起源是可以准确地知道并加以断代的。它从一个意思为'盐'的词根派生而来。Mellah 在塞尔本所指明的意义上最初见于使用,是在 1438 年:当时菲兹(Fez)城中有一处特殊的盐碱滩地被划出来用作犹太人居地。此后,这个用法传播到摩洛哥的其他城市。所以,该词以上述意义出现在塞尔本声称是写成于 1280 年代初叶的雅各手稿之中,这实在是不可能的。塞尔本又推测,手稿或许不是出于雅各本人之手,而是一部 14 世纪的抄本。然而这样的断代依旧无法解决手稿使用、或者毋宁说是误用了一个 15 世纪的词汇的困难。这就好像莎士比亚……会讨论共享性软件或者淘商店狂之类的问题。仅仅出于这个理由,我们就应该作出结论说,这份手稿(如果它当真有过的话)只能是一件假骨董。"

在大英图书馆希伯来文分部供职的我的同事,十分赞赏瓦色斯坦们,因为他们竟然能够把对于塞尔本这本书的摧毁性批评"建立在某一个词

汇的基础之上”。两位作者用下列词句结束他们的文章：“受骗的购书者们也许可以写信给哈理森先生（小布朗出版社英国分社的总经理），要求退还他们的购书款。”

尽管该书已经被以一字定谳，对它进行批评的攻势仍持续不断。在1997年12月1日《泰晤士报》刊登的题为《是令人惊异的旅程，还是一场骗局?》的论文里，本书关于意大利历史的不准确解释和错误也被纳入清算范围。剑桥大学中世纪史讲师、著名学者大卫·阿布拉菲亚（David Abulafia）从他自己的学术经验，从一个曾经撰写过有关亚德里亚海港口城市安科纳本身、有关意大利的犹太人、有关连接意大利与中东并进而插手来自东印度的胡椒生意的东地中海商业等方面历史的研究者的视野，报告了书中那些在他看来是“惊人的历史知识错误”。他说，“从这样的角度去看问题，那个受尽颠簸之苦的雅各，不像是真实可信的人物”。

阿布拉菲亚描述了安科纳与威尼斯之间剧烈的商业战争。历史悠久的威尼斯决意击败它的新竞争者，切断了从安科纳向东的各支航线，而这恰恰就是雅各踏上他的所谓旅程的时候。威尼斯与安科纳、热那亚之间的商业战争扩大到十字军占领的阿克尔城。在那里，威尼斯人驱逐了热那亚商人及其来自安科纳的同盟者，并且夷平了“阿克尔城里的热那亚人居住区，使他们永远无法再回来”。阿布拉菲亚说，由此可见，雅各使用了与我们所知道的事态发展完全不同的言词来描绘阿克尔城，“根据雅各的说法，这座城里到处是热那亚和安科纳商人，但这时正应当是他们在遭受大规模驱逐的时候”。

在阿布拉菲亚看来，该书内容中充满了类似的“一个同时代的叙述者绝不可能犯的错误”。同样地，国立澳大利亚大学的中国历史教授詹纳尔（William Jenner）在发表于1997年12月11日《远东经济评论》上的文章中，也强调一个真正是在1271年至1272年间访问泉州的人所不可能采用的后出史料的问题。“雅各或曰塞尔本在本书主人翁于1272年离开中国时对在位的南宋皇帝和蒙古大汗的称呼，使用的是他们分别于1274年及1294年死后才能获得的谥号”。詹纳尔也提到“蛮子”一词的使用说：“这是另一个后出专名，外国旅行者不可能在宋政权统治版图内听到对本

朝的这样一种自称”。

所有的评论者都提出，塞尔本拒绝出示该书手稿原件，哪怕是该手稿一个单页的复制品，这一点很使人怀疑手稿文本究竟是否经得起必要的检核。确认马可·波罗游记真实性的基本困难之一，就是缺少那部“原始的”手稿——如果我们相信关于它产生的那个故事的话。可是，现存的两种写成于1400年左右的出色的抄本，其中一部收藏于牛津大学鲍雷安图书馆，另一部在法国国家图书馆（两部抄本的内容差异颇大），至少可以作为这个游记创作很早、并且它的各种不同系统的抄本很早就开始各自独立发展的证据。除非能证明事情不是那样，《光明之城》只能被看作是凭空虚构出来的。

塞尔本自己有关手稿的说法也无法令人振奋。它以长达二百八十页的篇幅而使自己与所有的早期马可·波罗手稿凿然有别，后者连漂亮插图在内都不超过六十至七十页。同样地，一位略早期的犹太旅行者，杜德拉的本贾闵，在1159年至1173年间曾游历意大利、希腊、巴勒斯坦、波斯、埃及和西西里，也只留下一部很短的手稿，尽管它的内容涉及好几个国家和长达十三年之久的时间段。杜德拉的本贾闵沿途考察各地的商业景象以及犹太人状况，其关注目标与塞尔本推出的雅各十分相像。但是本贾闵的笔触非常简明，而且正如瓦色斯坦们所设想的，他完全是用的希伯来文。塞尔本手稿的此种不合时宜的长度已由吴芳思发表在《时代》杂志（1997年11月10日出版）上的论文《太聪明，太长，太多的错》予以指出。

吴芳思还提到了与巴雷特论文的讨论相关联的问题，即是否确如该书所称，面临蒙古的威胁，泉州业已陷入深刻的“世纪末”颓废的状态之中。在那里，男色和妓女、反常行为和公开的性炫耀都变成家常便饭。

尤其不可能的是，雅各据说带了两名洗衣女佣一起去中国，“这两人粗野的《十日谈》式的古怪行为致使他在泉州红灯区中面对身着女装的男妓们目瞪口呆”。女人完全不可能乘中世纪欧洲的船只航海；人们确实以为她们会带来噩运。晚至18世纪之时，还流传过一个名叫杰华的广东瓷雕匠的悲惨故事。此人于1770年为帮助大英博物馆替若干汉文和日文书籍编目而访问伦敦。在登船预备返回广东时，他却被人从船上扔将出

来：水手们认为，由于他穿的长袍很像女人的服装，所以他会给全船带来噩运。第二次，他只得穿上西方绅士的衣服，以便被接纳上船。

1997 年 12 月 12 日《泰晤士报》刊登的一封信，提到一个细节问题，与雅各的那个其存在与否颇可怀疑的洗衣女佣有关。信是伦敦经济学院的凯·莱塞(Kay Lacey)写的。她写道："我在阅读塞尔本编译的《光明之城》时注意到，雅各·德安科纳给他的女仆布卡祖普两颗适用于耳朵的珠子。我想这是指耳饰一类东西而言。然而，作为一个对该主题具有特殊兴趣的纺织与服装史专家，我很怀疑这个时期的西方妇女会佩戴它们。以为中世纪的人们佩戴耳饰，其实是一种普遍的误解。北欧海盗时期以后(即公元 1000 年后)，在西方世界，人们停止佩戴耳饰，只是到 16 世纪的第一个二十五年间，它们才重新出现。只有'摩尔人'，才在中世纪被描写为是带着单耳环的人。……"

普通的误解，失之毫厘的年代倒置，乃至败露在本书基调中的错乱细节，所有这些都让人觉得，本书不是对原有手稿的迻译，而是一种新的创作，创作者曾从事过某些研究，并且几乎(不过尚未完全地)造就出一部成功地模仿中世纪旅行记的赝品。研究中国、阿拉伯世界、意大利、犹太文化、纺织及时装的历史学家们，都指出了书中的许多错误，表明它不可能是一份当时人留下的记述。大多数的人似乎不愿意直接指斥它为大卫·塞尔本所伪造或虚构。他们力图回避这个问题，只是很礼貌地提出，塞尔本错误地把这部手稿(一部除他以外，没有任何其他人见到过的手稿！)当作了真品。

《时代》杂志的伦敦记者海伦布兰德(Barry Hillenbrand)采取别一种方式来阅读本书。他不是关注与本书相关的历史背景，而是把注意力集中在据说是雅各·德安科纳向泉州文人和商贾们所发表的演说的那些段落。《光明之城》对塞尔本说起来是一个令人惊异的工作成果，因为此前他出版的作品几乎都是当代政治哲学方面的著述。

海伦布兰德在题为《旅行者的故事》(《时代》杂志，1997 年 11 月 10 日出版)的评论中写道："熟悉塞尔本著作的人们会发现，在一个生活于 13 世纪并且博览群书的商人雅各与他在 20 世纪的翻译者的政治观和宗教观之间，存在着显著的同一性。雅各对中国城市里的长老会议发表的

关于公民责任感问题的演讲，重复着塞尔本在他发表于1994年的《责任原理》一书里所表达的政治哲学。不止如此，对于资本主义，对于社会教育，以及毫不足怪地再加上对犹太人所受到的不公正待遇（这是塞尔本于1993年出版的《时代的精神》一书的主题），雅各和塞尔本的看法也完全一致。

"'这并不是巧合'，将雅各看作是良师益友和自己观点代言人的塞尔本如是说。对此，他本人的解释是，'雅各手稿中有两三个段落，推动着我身上的哲学创造性成为丰富的思维过程'。在《光明之城》的'导论'里，塞尔本承认，他'在写作《责任原理》时大量地借用了雅各·德安科纳的思想材料'。可是在最初的1994年版《责任原理》中，他根本没有提到过雅各，尽管那后一本书开列了塞尔本声称曾从它们中间'获得过思想激励或道德教示'的种种参考文献"。

海伦布兰特没有将他的意思完全点破，因为《时代》杂志的律师非常非常担心此事可能引出一场官司；不过他还是暗示出，写作《光明之城》的动机是为了以另一种形式再现塞尔本《责任原理》一书的内容，不过这次加上了"种种外国的场景、性、冒险"，以及"使人惊异的发现手稿的历史内幕"，用来增强它们的吸引力。

虽然欧文对这本伪书深感愉悦，中国学家简讷尔却以为，"《光明之城》的问题不在于它是否属于伪作，而在于这本书令人厌恶"。但是还有一个更为严重的问题存在：尽管遭到严肃的学者们的责难，本书依然在公众中有强大的影响，继续在误导轻信的读者和学生们。巴雷特教授强调指出，对于《光明之城》的真实性以及随之发生的对该书价值的严重怀疑，已经被它的作者和出版者加以利用，很可能这是因为所有的炒作都可以成为有利于炒作者的宣传。巴雷特总结说，由于出版者"没有请一位公认的专家来作鉴定，……《光明之城》的教训使我们获益良多；它表明，为追逐利润而牺牲对学术的尊重会有何等的危险。而在只顾生财之道这个意义上，它也确实是一部极其现代的书"。

译者按：1997年11月，英国出版了一本名为《光明之城》的奇书。据说它原是一部密藏了数百年的中世纪意大利语手稿，以出于英国人大

卫·塞尔本(David Selboune)之手的英文译注本形式刊行。在此之前,人们对本书的存在一无所知;而在它被英译之后,据塞尔本称,那位不露形迹的该手稿目前的拥有者决意不再以原件示人,所以它很可能从此成为一件"别人不易接近甚至不可能接近的手稿"。这部神秘书稿的作者据说叫作雅各·德安科纳(Jacob d'Ancona),是13世纪意大利城邦安科纳的犹太商人。比马可·波罗略早三四年,雅各经由南海,抵达正处在与蒙古最后对峙阶段中的南宋国土。根据在泉州的将近半年的阅历,雅各在他的旅行记里既展现了当日南部中国的繁荣,又描述出在蒙古军队南逼大江的严重形势下泉州城内颓废堕落的"世纪末"风情,还用大量篇幅记录下他本人对泉州官绅大谈道德、伦理与责任问题的演说辞。英译本所传达的雅各形象,真不啻是一个现身于南宋末叶多事之秋的华南版马可·波罗。

汉文读书圈内对这本书的了解与研究,是在该书的汉文转译本于1999年11月出版发行以后开始的。中国学者很快对它的真实性产生了不少怀疑,由此引发出一系列的争辨与讨论。有意思的是,在此两年之前,即本书在英国刊行前后,了解内情的英国学术界也有过一场关于本书真伪问题的不大不小的讨论,参与评论的学者们几乎没有人不怀疑这本书的可靠性。本文就是吴芳思专为中国读者撰写的对当年发生在英国的那场讨论的综合介绍。

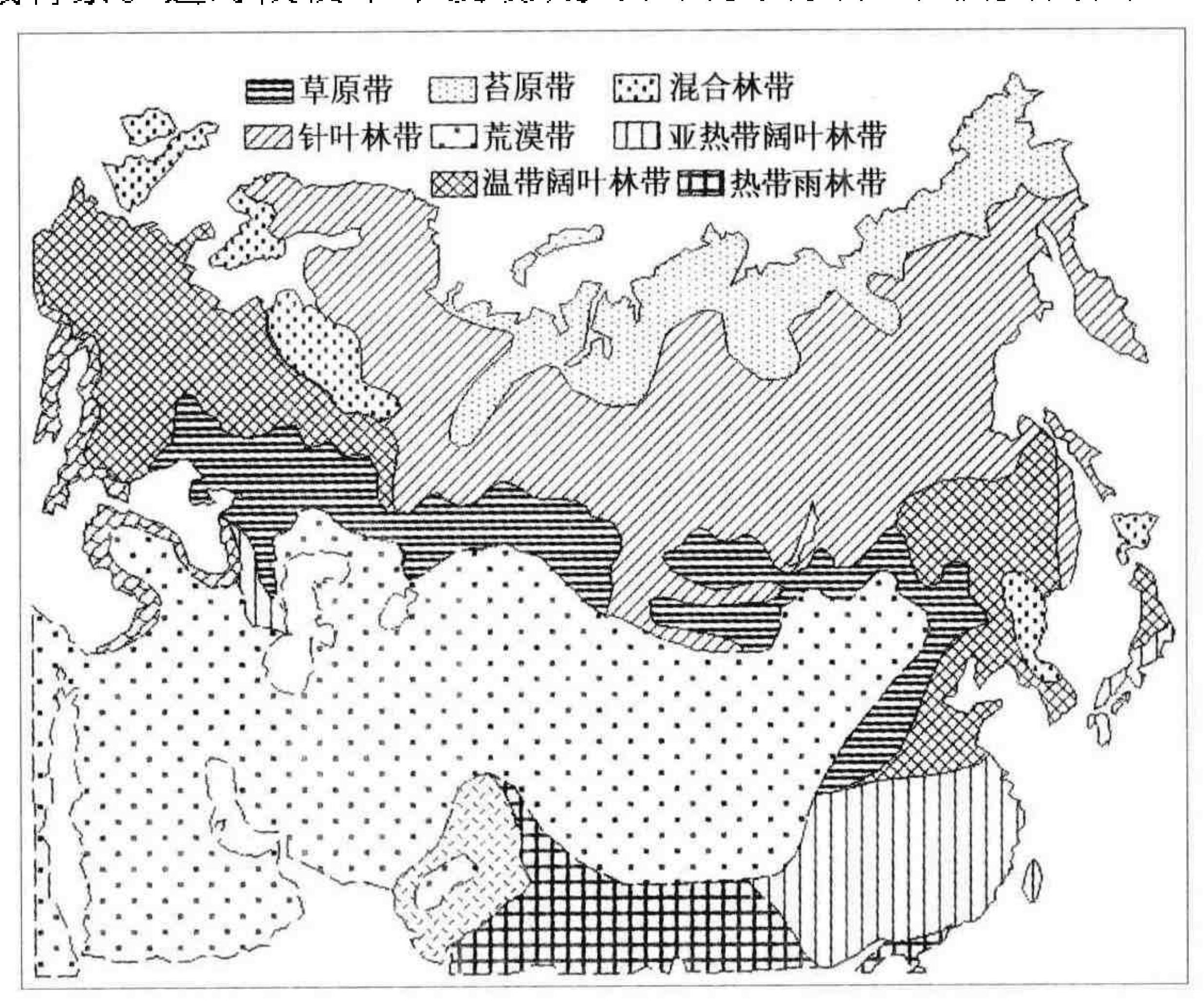
涉及中外交通史的文献材料所讲述的,往往是"中外合璧"的故事。由于工作条件和专业训练的限制,中国学者对这类文献的考察研究,常常是详于有关中国的叙述而略于外国部分的内容;西方学者的着眼点则正好相反。无论关于马可·波罗或是对《光明之城》的解读,都反映出这样的特征。因此,读一读本文,或许会使我们又一次充分地认识到,及时关注和吸收外国同行们的研究成果,确实是何等的必要与重要。

（原载《文汇读书周报》2001年3月24日第5版）

重新讲述“长城内外”

——评《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》[①]

蒙古草原的历史，在一般中国人的印象里，往往由历代游牧民与汉地农耕社会之间围绕着“长城内外”这根轴线而展开的一系列故事所组成。如果想把这样的一般印象推进到一个更为深入的认知层面，则至少可以由两种不尽相同的观照主题分别切入讨论。一是自东向西拉长我们考察的地域背景。这时候便不难发现，蒙古草原其实位于横贯内陆欧亚（the

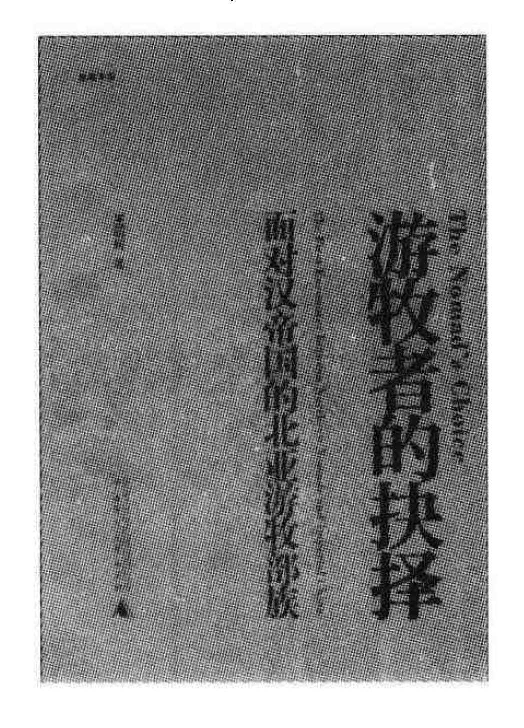


内陆亚洲的自然界（据塞诺尔主编《剑桥内陆亚洲早期史》附图改绘）

---

① 王明珂《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》，桂林：广西师范大学出版社，2008年。

Central Eurasia)、绵延七千多公里的一条草原带的东端。它西接阿尔泰山南坡和天山北坡草原，由此向西是吉尔吉斯草原（或者更准确地说，应当是哈萨克斯坦草原），再往西又连接着南俄草原。把蒙古草原游牧人群的历史与文化置于这样一条广阔的草原带，乃至整个草原带与其南部所有各类定居人群相互关系的宏大框架之中来予以分析和理解，那就会与将眼光仅仅局限于沿长城一线南北人群间的互动产生大不一样的认识效果。另外一种可能，乃是透过带有原创性格的细化研究，在以“长城内外”为轴线来讲述的古老故事中去发掘尚未被人们充分辨析出来的新意义。近二十年来，先后出现了三部很鲜明地从后一种观照主题出发着手其学术追问的著作。这就是T·巴菲尔德的《危险的边疆：游牧诸帝国与中国》(1989)、N·迪·考斯莫的《古代中国及其外敌们：游牧政权在东亚史上的兴起》(2002)，以及不久前在海峡两岸同时发行的王明珂这部新著。



王明珂《游牧者的抉择》书影

与在它之前出版的那两本书相比，王著的学术取径更接近于《危险的边疆》。这可能与两书的作者同样具有人类学训练的背景密切相关。实际上也很容易看得出巴费尔德对本书的影响。王著第一章介绍西方人类学有关游牧社会研究的基本话题以及游牧经济和游牧社会的一般性特质。当说到对应于不同生态环境的各种不同游牧类型时，它很像就是在对巴氏另一本书《游牧部落的选择》(The Nomadic Alternative, 1993)进行概括、补充和发挥。巴费尔德在这本书里，分别以牛、骆驼、山羊、牦牛、马作为标志性牲畜，按照游牧人群对东非热带草原、阿拉伯沙漠、伊朗—阿富汗山地、青藏内陆高地和北亚草原等不同资源环境的专门化适应方式，把游牧社会划分为五个类型。尔后，在用一章的篇幅概述“中国北方游牧社会的形成”之后，王著的主体部分，也就是第三章至第五章的讨论，更可以看作是对《危险的边疆》一书中基本见解的继承、修正和批判性回应。

巴费尔德认为，蒙古高原的游牧者缺乏对农业人群的最起码经验与

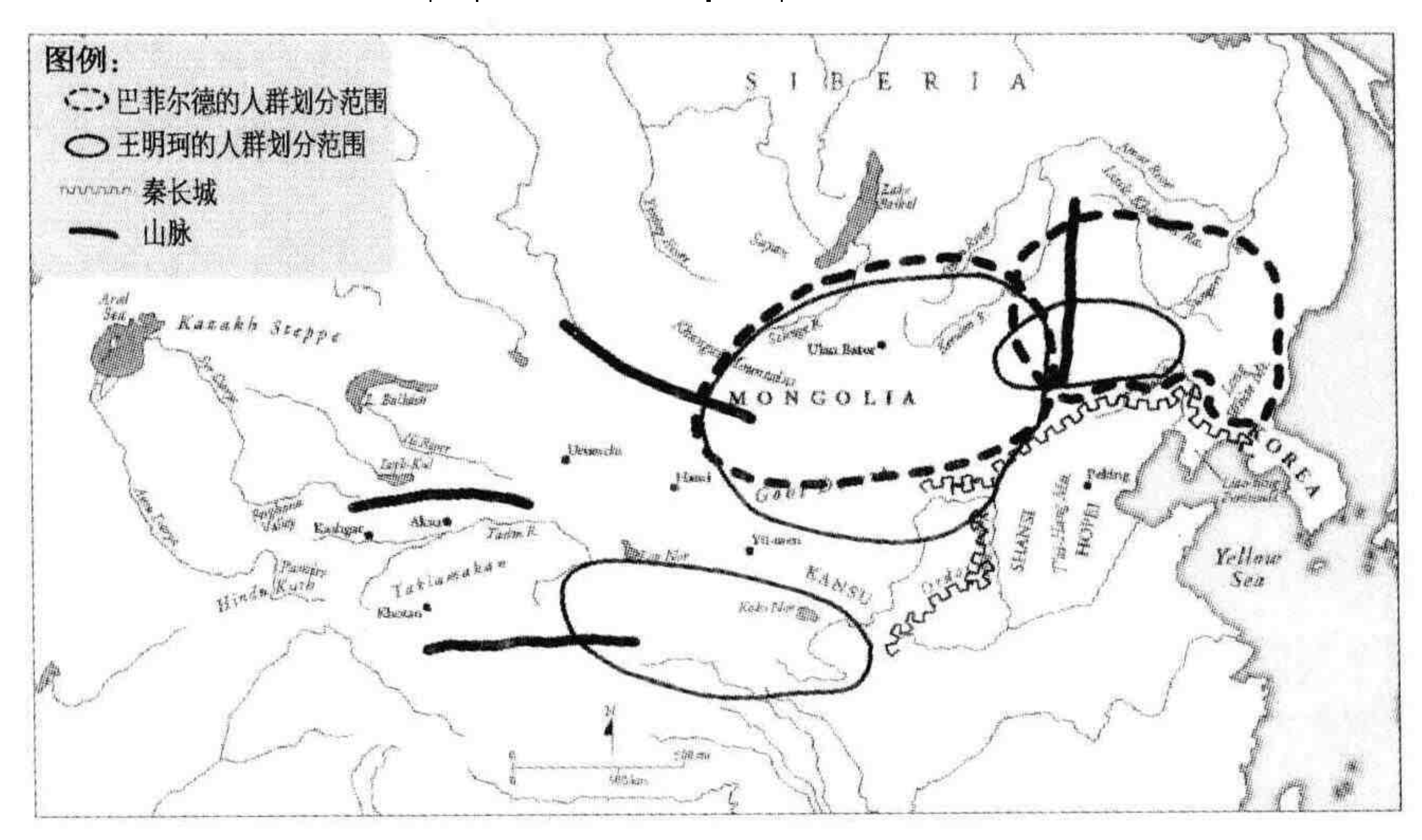
知识，多不愿意深入汉地社会，在那里建立自己的直接统治。所以他们往往以战争和战争威胁作为“自外控制”汉地社会的手段，从而保障以游牧为主业的人群所必需的辅助性经济供给。这个看法最先是拉铁摩尔提出来的，它成为巴费尔德赖以树立其分析框架的重要础石。巴氏另一项十分要紧的主张是，游牧经济及其社会组织的分散性，使游牧人内部从不需要、也无从产生集权式的政治权威。但是面对长城以南强大的中央集权式中原王朝，为实施“自外控制”策略，蒙古游牧民在对外交涉时亟须以一个庞大的政治与文化共同体的形象现身。他称这样的游牧政体为“帝国式的部落联盟体”(imperial confederacy)。自从斯基泰人之后，最强有力的游牧帝国，为什么总是反复出现在欧亚草原带东部的蒙古高原上？巴氏这一敏锐见解，或许可以十分有效地回答上述问题。

从上述基本论点出发，巴费尔德将沿长城与南部农业社会相对峙的北方人群划分为两大类。其一是蒙古高原上比较纯粹的游牧民，通过实行“自外控制”策略，他们经常在边疆政治中扮演关键角色，却避免直接征服汉地社会。其二是分布在满洲以及“满洲边缘地界”(the borderlands of Manchuria)的各人群。后者主要是指“平地松林”，即辽西森林草原上的人们而言。这里是在文化上全同于蒙古高原的游牧人口的家园；但由于相对平等自主的政治结构及其与满洲地域内部各处定居地区的密切接触，他们和从事渔猎、畜牧与粗放农耕的通古斯—满语人群一样，多次侵入汉地并在那里建立起君临汉语人群的王朝式政权。

巴费尔德的“权力周期”说有一个太显眼的“例外”，那就是13世纪从朔漠深处大踏步走向汉地社会的元朝蒙古人。不仅如此，把辽西游牧民和东北的渔猎畜牧人群之所以不惮于立国汉地的原因，仅仅归结于两者都比较熟悉定居文化，并由此把他们归并在相异于蒙古游牧民的同一个分类范畴里，这样做无论如何有过于勉强粗疏之嫌。

王明珂在本书中扬弃了巴氏按“蒙古”、“满洲”两个地域标志来生硬地划分人群的范畴。他将两汉魏晋时期的乌桓、东部鲜卑等部族从松嫩流域从事渔猎、畜牧与农业混合经济的人群中分离出来，单独作为以森林草原为资源环境的特定类型的游牧人来处理。在他们之西，“正北的蒙古

草原"成为匈奴人的根据地;他们代表了汉地社会向来比较熟悉的最典型的那种草原游牧类型。再往西南行,青藏高原东缘的河湟之地是汉代"西羌"的密集分布区,在那里,我们遇到的是以高原河谷为资源环境的另一种独特游牧类型。把生态—经济方式完全不同的通古斯—满语人群排除出当前考察范围后,王著将注意力有效地聚焦于各种游牧人群体与汉地农业社会之间的关系问题上。而"长城内外"的互动,一旦被安放在对三种不同游牧类型的比较框架中加以叙述,某种出乎读者意料的新意,也就从那段"众所周知"的故事里顺理成章地突显出来。



巴菲尔德与王明珂对长城外人群划分比较图

非常关键的是,前述三种游牧类型与汉地社会的相互关系之所以不尽相同,主要并不决定于游牧经济活动本身,而是在相当程度上取决于它们各不相同的辅助性经济。对蒙古草原上的游牧人群而言,"较稳定且能预期"的辅助性生存资源,来自针对蒙古草原之外"他者"群体的贸易、贡赋征收以及战略性和生计性的掠夺。面对汉王朝这个庞大的帝国,或者乌桓、鲜卑那样的大部落联盟,超部落的国家成为匈奴人及其以后蒙古草原游牧者"争取及维护资源的常态性政治组合"。

位于河湟高原谷地的汉代"西羌",在维持往返于谷底到高坡的"垂直游牧方式"(巴费尔德语)的同时,亦可能部分兼营农作、狩猎等辅助性经

济活动。对这类“生存所需大致无缺”的美好山谷的保护和争夺，遂成为邻近的羌人部落之间互相争斗的主要诱因。无休止的部落冲突就这样抑制了羌人聚合为一个复杂社群的整体并一致对外的驱动力。

与以上这两种地域环境都不相同，平地松林既宜于游牧，又有适合农耕或狩猎的自然条件，但不论哪种生产方式又都无法在这里获得足够规模的扩大。多元的人类经济生态及其规模有限性，不但促使着此地的游牧部落经常根据相对自主的生计抉择，朝不同方向上各自向外迁移，寻求更大的生存空间和贸易与掠夺的更多机会，并且也易于推动他们的经济活动形态顺应着外在资源环境的变化而实现各种形式的转型。

阅读这本书，就如同观看一场思想与逻辑演绎的操练。通过这场严整的操练，它向读者揭示出，北亚“游牧者的抉择”，其实并不全然出自他们的主观意志；它们背后还存在某种更为深沉、恒久的历史动力，始终在很大程度上支配着游牧者们看似自由自在的“抉择”行为。那么究竟是一些什么样的因素，一直在更深层地影响甚至规定着个别历史事件的演进路径呢？作者回答说，它们指的主要是某个人群所处的特定资源环境，及其在与该人群的互动中生成发育起来的各种社会政治结构。作者指出，尽管历史事件，或者所谓“史实”并非不重要，但他在本书中的“反思性研究”，却无意针对“历史事件的重建与其因果关系的安排”本身，而是要将一系列相关历史事件之由以展开的根源，追溯到中原王朝的资源边界与游牧各人群的不同人类经济生态，以及二者之间的相互关系诸方面。正由于这样高远的立意，本书才会写得新见迭出，引人入胜。

本书力图透过“历史表相”（historical representation，“表相”一词过去曾被同一作者译为“呈现”，意思似乎更明确）去追问“历史本相”（historical reality，亦即“历史实在”或“历史的真实性”）。这自然是完全合理的。可是当作者把历史事件完全等同于“表相”，并声称“由汉代史家到今之研究者”所争论的，都只停留在表相层面时，他的说法就未免有些过甚其词了。

历史学家们之所以关注文字、图像、口头传说、遗物与遗址、各式科学检测数据（如卫星遥感、气候、孢粉、基因、金相分析等）以及诸如此类的

"历史呈现"，无非想藉此一步一步地逼近通过它们体现出来的"历史本相"。当然，历史事件经常漂浮在人类活动最显而易见的表层；如果把眼光和讨论仅仅局限在那些最令人瞩目的情节本身，而不顾及它们所由以发生的社会与政治背景及资源生态背景，我们便不能更深刻地去理解它们的历史本相。但这绝不意味着，处于表层的历史事件只具有表相的性格；至于它的真实性，则只有从它所处的政治社会结构和生态环境中才可能获得反映。另一方面，隐藏在政治社会结构和资源环境中的历史本相，其实也同样需要透过它们形形色色的历史呈现才可以把握。套用禅宗术语来说，我们根本做不到"直指本相"。事实上不存在像作者所主张的那样机械的二分法：事件或史实即表相；结构与地理生态环境即本相。

从这种过分忽略"事件史"的态度，我们或许可以看出费弗尔和布洛赫那一代学者之后的年鉴学派对本书作者的影响。布洛代尔在原则上好像也不否认事件史（短时段历史）与局势运动（中时段历史）以及结构史（主要取决于人的生物学特征、自然地理及气候等条件的长时段历史）之间互动的可能性。他曾经写道，在从事历史解释时，应当反复地从事件观照到结构，又从结构观照到事件，就像人们需要不断地颠倒计时用的沙漏那样。但无论在他的理论或实际研究中，他都没有照顾到这一平衡。布洛代尔对事件以及事件影响之下历史景观的"决定性疏离"甚至"反感"，尤其生动地表现在他对于"事件"的各种贬义的说法里：它们是"表面的干扰"，是"被历史潮流的坚实背脊所掀发的泡沫浪尖"；它们像烟雾一样短暂、像花朵一样朝开夕败、像布满过去时代坚固物件上的尘灰；由事件构成的世界，具有狭隘、表面、稍瞬即逝、暂时、变幻莫测的性格（参见 C·克拉克《年鉴派历史学家》，载于 Q·斯金内主编《宏大理论在人文科学中的回归》，剑桥大学出版社，1985 年）。

然而，所谓"不争论表相式的历史事实"的研究策略，实际上已经在有些地方损害了本书讨论的精确性。例如西汉匈奴史上著名的"二十四长"，乃是单于对受统治的诸多游牧部落在他的直系家族成员中实施分封的结果。但这一分封只是在"二十四长"中分配对当日草原上既有游牧各部的最高领属权力而已；它不是在大规模离散原有部落并重新分配牧地，

而恰恰是在承继原有部落组成、包括承认各级原有部落首领传统权力和各部旧有牧场的基础上形成的。"各有分地"云云，主要是指二十四长各依其所统诸部历来的牧区，有相对固定的负责地域；二十四长之下的"千长、百长、十长"等，只是在各部落中从事战争动员、骑兵编组时的一种十进制军事辅助组织的长官。《隋书·突厥传》描写突厥汗国统治下的漠北草原社会说："部落之后，尽异纯民。"拿它来形容匈奴社会也是同样贴切的。但是王著却笼统地把二十四长以至千长、百长全纳入到同一个"阶序化地方体系"之中，把他们看作是代表着国家"常设的政治机构及威权"的"国家设置的各级部落长"。王著还将"各有分地"解读为"每一部落又由国家分配牧地"。由于作者明确地将二十四长的势力范围看作是"地域部落联盟组织"，因而引文里的"每一部落"，按本书上下文的意思便也应包括二十四长之下、由千长乃至百长所统领的游牧单位在内。匈奴国家"中央化领导"的性格，就这样被本书相当严重地夸大了。

作者质疑大多数研究者关于"二十四长以下之政治体制又颇能配合地方游牧经济"这一共识的又一论据是，为了维持一支"在任何季节随时对汉帝国发动攻击"的"常备军队"，匈奴被迫采用违反游牧经济分散原则的大集团游牧方式以弥补人力的不足。据本书举证，从西汉前期到东汉初的二百四十多年间，有记录可查的匈奴大规模攻塞行动共有二十八次，其中只有七次发生在草枯马肥、游牧人最便于出战的秋季；作者认为，这可以表明匈奴已经组建了四季皆可投入战争的常备军。检阅本书制作的"史籍所见匈奴入寇汉帝国的发生季节表"，匈奴在一年之内连续入寇汉边塞的次数最多不过两次，这样的年份总共亦仅四例而已。据此断言匈奴人已经有了常备军，显然是没有说服力的。而用汉军多次俘获大批人马牛羊的资料来证明匈奴中大集团游牧方式的存在，也十分勉强。因为它反映的更可能是匈奴人在军事对抗情况下的动作方式。我们知道，蒙古高原的游牧骑兵在征战时，他们的家庭成员往往组成"老小营"随行，在与军队间隔一定距离的后方边走边放牧。前方军队败北后，他们的"老小营"随即遭到胜利一方的乘势掳掠，因此就会有很大的损失。怎么能由此证明常态下的匈奴社会采用了大集团游牧的方式？

王著"前言"说,作者所要做的,乃是"延续拉铁摩尔的相关研究讨论"。熟悉拉铁摩尔的读者,确实可以从这部书的字里行间隐约窥见这位伟大的业余人类学家的身影。由于天生地同情弱者的心肠,他曾被冷战中的双方同时指控为敌对阵营的特务。但他思想的生命力却突破了冷战的桎梏。拉铁摩尔在似乎不经意间说出的不少真知灼见,至今仍闪耀着智慧的光芒。

不过,拉铁摩尔的见解,也有被本书不太恰当地加以沿用的地方。

例如拉铁摩尔正确地指出,游牧经济应当起源在农牧混合的生态经济地带。在那里,一部分更倾向于畜牧或流动畜牧生产方式的人群,由于气候干冷过程所导致的农作分布纬度南移以及其他农业人群的压力,逐渐深入草原地区、并最终放弃他们曾兼营的农业生产活动。王著不但按照上述思路来解释中国北方游牧人群的历史起源,而且还将它的适用范围上溯到考察先秦戎、狄等人群的畜牧或流动畜牧经济是如何发生的问题上去。于是,"农牧兼营、定居程度低并有武装倾向的人群",也就是所谓戎狄,多被看作是发源于"黄土高原北方边缘"的农牧混合经济地带;而后,为了"南下争夺农牧资源",他们纷纷"入侵"渭河流域及黄河中、下游的诸夏社会。在这样一幅图景中,先秦的华夏集团被先验地想象为从一开始就占据着华北全部核心地区,并由于对抗来自"西方与北方戎狄部族的威胁"的共同命运,而萌芽出华夏认同的集体身份意识。

然而更可能的实际情况应当是,即使在华北核心地区,诸夏与戎狄蛮夷等各色人群从最初起就是交叉分布、重叠分布的。"内夏外夷"从诸夏所采取的文化态度演变为一种地域空间分布的状况,那倒是后来才形成的局面。由《左传》记载的孔子在公元前500年说过的"裔不谋夏,夷不乱华"一语看来,戎狄蛮夷在地理空间上的边缘化过程,恐怕要晚至春秋、战国之交方才大致完成。

那么问题究竟在哪里呢?在流动畜牧的经济方式产生形成的时候,从事农业的诸夏先人们,还远未曾如同后来那样整个地"铺满"华北核心区域。换句话说,在相当长的一个历史时期内,那里几乎全都属于农牧混合经济地区。但到游牧方式在中国北方产生的时候,农牧混合经济区已经随着华夏农业活动的扩张而压缩,演变成为处于它南面连成一片的农

业区和以北草原之间的一条带状的边缘地域。拉铁摩尔主张游牧经济方式起源于这一条边缘地带，本来是完全正确的。因为只有在这里，人们才有可能由外在压力及自由选择的双重推动，一步一步地走向游牧生存方式所必需的茫茫草原。可是对更早先的畜牧、流动畜牧经济的形成来说，事情就完全不一样了。无论是否兼营农业或兼营多大规模的农业，这一经济方式可以在当日华北的几乎任何地方存在，而无需一定要先在北部边缘地带产生，再移入华北核心地区。

结果，表面看来十分“拉铁摩尔”的思考，在这里却引出了性质上很不“拉铁摩尔”的见地。在拉铁摩尔看来，长城的修建，标志着农业社会竭力要把它在北部农牧混合经济边缘地带的生存空间扩展到可从事农业活动的全部地域。这是一种真正意义上的抢占与争夺，并非是它在“保卫”本来就属于它的地盘。而在王著看来，“夷夏之争”从一开始就不是大体处于同一个地域之内的不同人群对生存资源的竟争，而是华夏集团“驱逐”自外“入侵”的戎狄、从而“恢复故土”的一场正义之战。

在中国大陆，由于民族史研究和人类学、民族学之间的相互贯通尚未十分顺畅，王明珂过去出版的《华夏边缘》等几种著作，在大陆民族史学界引起过极具震撼力的积极影响。

关于历史研究，我们有一个习惯的说法，叫作“两重证据法”，即强调地上的文献与地下出土文物与文献之间的互证。实际上，在中国民族史研究的实践活动中，“两重证据法”的理念早就在向“三重证据法”过渡了，这就是地上文献、地下文物及文献，以及民族学田野调查之间的互释与互证。此种“三结合”，起始于抗日战争年代里“内迁”的中国学术界对西南各民族历史渊源与历史状况的考察，在 20 世纪中叶实施的“民族识别与民族划分”中获得进一步的发展，逐渐形成一种利用当代民族学资料来释读古代记载的“古史新研”风气。

但是，正如同两重证据法传统中“证经补史”的固定取向在某种程度上限制了考古学理论与方法在解释史前及上古中国史方面的巨大潜在能力一样，主导着中国民族史研究的“溯源论”取向（王明珂语），也抑制了人类学、民族学理论与方法所可能赋予民族史研究的革命性影响。所以，尽

管大陆人类学、民族学的前沿学者们在阅读王明珂的那几本书时，未必会觉得太吃惊、太匪夷所思，但大陆民族史领域内的绝大多数人，还是对它们产生出一股非常陌生的感觉。也许可以毫不夸张地说，王明珂的书，在推动大陆民族史领域的学者们走近人类学和民族学视野方面，具有决定性的作用和贡献。

正因为如此，今天再读王明珂的这部新著，人们大概已不会觉得它有什么太惊世骇俗之处了。本书极其突出的优点与偶尔也会出现的些许小疵吝，都同样雄辩地向我们证明：人类学视角的提问能给予民族史研究以何等重要的刺激与想象力；与此同时，人类学的提问一旦进入无法进行"田野作业"的历史研究领域，传统的考据史学方法，对提问者来说又会变得何等地不可或缺！

（原载《东方早报》2009年6月14日"上海书评"第4版至第5版）

二十世纪中国的元史研究

在近现代中国，蒙元史研究的学术传统可以说是直接承继乾嘉时代的治学风气而来。钱大昕（1728—1804）曾在大范围地搜检汉语文献及金石资料的基础上草就《元史稿》一百卷（原书今只存"艺文"、"氏族"两志），其他著名乾嘉史家如赵翼（1727—1814）、汪辉祖（1730—1807）等人，在研习元史方面也多有贡献。

19世纪的下半叶，中国面临的边疆危机刺激出"西北舆地之学"的勃兴，治元史更成为当日学术界的一大热门；而列强用武力胁迫中国进入近代世界体系，也给中国学者带来了近距离接触欧洲东方学的机会。正是在这般情势中，洪钧（1839—1893）成为替中国的蒙元史研究开出20世纪新局面的关键性人物。1887年至1890年，他在俄、德、奥、荷担任中国公使期间，从欧洲蒙古学及汉学著作中获得很多有关元史的域外史料信息。洪钧原先即精于西北史地，这时便结合驻欧所得域外讯息，动手撰写《元史译文证补》，并在归国后仍修订不辍，迄于病故。该书的已定稿部分在1897年，即他病卒四年之后，由他所托付的友人刊行，遂使中国有兴趣于元史研究的人们眼界大开。洪钧本人或许未习外语，因此阅读西文书籍需藉译员相助。但中国的元史研究得以在广泛采用域外史料，并且与欧美东方学互通声气、相得益彰的学术格局中逐渐展开，洪钧实在是一个开风气之先的大功臣。

洪钧带来的冲击，最直接地反映在20世纪前期的两部元史研究著作，即柯劭忞（1848—1933）的《新元史》和屠寄（1856—1921）的《蒙兀儿史记》之中。它们一方面继续着明代以来以重修元史为职志的学术取向，另一方面则对于参照域外的史料及研究成果来解读元史的必要性表现出充分的意识。但是两书作者仍然都需要借助他人译述来了解西学，这就在

很大程度上限制了他们的眼界及其见解的准确性。突破洪钧在世纪之交所确立的学术规模的使命，于是便落到出生于19世纪晚期的王国维(1877—1927)、陈垣(1880—1971)、陈寅恪(1890—1969)等更年轻一辈学者的肩膀上。三人中王国维最年长(但他真正开始专攻国学，乃在二十五六岁之后)，去世又比后两人早四十多年，因此他的学术表达程式，更多地带有"清学"遗风。三人的有关研究，在校注稀见文献、考订名物制度及其他基本史实、辨明古代民族及疆域地理、探究中西交通背景下的宗教传播大势等专题方面，成绩尤为卓著。在这个时期，元史研究在多语种文献的比勘释读、比较历史语言学方法的采用、中西学术的融会贯通方面，都比过去有了长足的进步。"国学"在这一辈学者的手里，已经不再是一门完全意义上的中国传统学问，而变成了中国学术传统与欧洲(稍后还应加上美国、日本)汉学传统相结合的、以中国传统的历史文化为研究对象的专业领域。由国学的上述特征所决定，为中国学术界提供欧洲第一流汉学著述的精确译介，虽然颇有"徒为他人作嫁妆"的辛苦，却成为亟需有人着手去做的工作；由于欧洲汉学高度专门化的性质，也由于在译名甄别、史文对勘等方面的极大难度，这种专业化的译介过程本身自然也就不能不变成一项很高水准的学术研究。自1920年代至1940年代，冯承钧(1887—1946)翻译的欧洲汉学名著名篇多达上百种，为我国元史及中西交通史的研究作出了极其独特而重要的贡献。他本人也从翻译入手，终而成为当日中国第一流的元史及中西交通史专家。属于这一代的著名学者还有张星烺(1888—1951)。他编译的六册本《中西交通史料汇编》，以及由他翻译的《马哥孛罗游记》，是当年的后学研习元史或中西交通史时最通行的入门教本；直到今天，它们仍然是相关领域内的基本参考书。

如果说20世纪前二十年是中国人对自己的历史文化传统展开全方位反思和总批判的时代，那么他们在学术领域内全面收获此种反思或总批判的成果，则是在1930年代。这时候，一批集中主要精力以治蒙元史为专擅之业的断代史学者如姚从吾(1894—1970)、韩儒林(1903—1983)、翁独健(1906—1986)、邵循正(1909—1972)等，先后从欧美学成回国。中国的元史研究因此也在它的深度和广度方面获得了令人瞩目的进步。1930年代崛起的这批学者所遵循的学术范式，与王国维及"二陈"似无大

异。他们的主要贡献，是将其前辈因身故或关注领域的转移而中止的蒙元史讨论重新引发起来，并把它推进到更广泛的话题范围和更翔实细密的考察中去。陈寅恪曾从事过的将汉文与蒙、藏等语文史料多方对照、互相发明的工作，这时获得推广；韩儒林、邵循正开始了不完全依赖西人转译、而直接参用波斯文、蒙文等语种的蒙古史料来探讨蒙元史的可贵尝试；姚从吾与他的学生札奇斯钦合作，在中国学者里最早把以汉字音写的《元朝秘史》蒙文文本译为汉文；翁独健的研究，则特别关注蒙元政治与社会制度的跨文化性格。这一代学者对于欧美及日本蒙古史、元史研究成果的批评反馈，也已经基本到位。比他们稍晚，杨志玖（1915—2002）又因从《永乐大典》中发掘出与马可·波罗循海路归国相关的珍贵史料而知名于学界。由于不多几年后出现的抗日战争困难局面和紧接着的第三次国内革命战争，这一轮研讨的小热潮未能维持太久。

中国蒙元史研究进程中的下一个阶段，大体上从1950年代开始。此后大陆的文科，在一个很长的时期里被相当教条化地约束在由《联共（布）党史》所规定的历史唯物主义的框架之内。



元朝地图

由于对历史变迁过程中阶级斗争作用和人类社会共同发展规律的强调，元史研究领域内集中讨论的，有早期蒙古社会的基本性质、元末红巾军起义等课题。在展开这些讨论的过程中，年轻的一辈人在擅长"国学"的导师们的指点下，力图把"详细地占有材料"这一马克思主义的史学原则同"文章不教一字空"、"上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西（按指各种性质的史料证据）"的"实证史学"主张融合在一起。他们从考查元代社会关系的视角检阅了大量历史资料，蓄积起丰富的研究素材。1962年以纪

念成吉思汗诞辰八百周年为契机而发表的几篇高质量的论文，涉及成吉思汗的出生年代、成吉思汗与蒙古民族共同体的形成等主题。至今读来，仍虎虎有生气。它们与其他一些探讨元代社会制度、元末农民起义的优秀论著一起，显示出蒙元史研究超越意识形态限制而获致的不寻常成就。

在 1950 和 1960 年代做出优秀成绩的学者，有的是从 1930 年代以来一直在教书写作的老学者（如撰写《元朝中央政府是怎样管理西藏地方的》等著名论文的韩儒林），有的是刚好在学业完成前后进入新时期的稍略年轻一点的学者（如与罗常培合编《元代白话碑集录》、《八思巴字与元代汉语》等珍贵资料集的蔡美彪），更多的是在本期间方才学成后跻身史坛的新人。当日的这批年轻人经过 1960 年代中期以后十多年的磨炼、积累和深层思考，在 1970 年代末叶新的历史机会来临时，便以其更成熟的思想力活跃于蒙元史领域之中。20 世纪最后的四分之一时期，就这样成为中国蒙元史研究的一个“黄金时代”。从支撑着这个“黄金时代”的骨干学者群体里，先后产生过《中国史稿》、十册本《中国通史》的后续主编，以及《中国大百科全书·中国古代史》“通贯条目”主编等综合性的重要集体项目的主持者。它似乎从一个侧面反映出，蒙元史研究的多层面训练对一代学者成长的重大意义。

20 世纪最后二十多年中的蒙元史研究具有如下一些特点。

一、从点校本《元史》（在二十四史点校项目中属于质量最高的一类）的出版开始，已有诸多有关元代历史的重要的中外史料，以较新的刊印本、点校或校注本，以及汉译本的形式出版发行。在有关蒙元王朝的断代史方面，先后有十册本《中国通史》的元代部分（第七册）、《元朝史》、《元代史》（最近改名为《元史》出版）、多卷本《中国通史》“中古时代·元时期”（第 13、14 册），以及几种较好的“史话”型元代史读物面世。由中国蒙元史学者们通力合作编写的《中国历史大辞典》“元史”卷、《中国大百科全书》“元史”分册，由中国历史地理学专家编制的《中国历史地图集》“元时期”（与“明时期”合编为第七册）部分，也都已出版。《中国历史地图集》所包含的蒙古地区历代图幅，则是对蒙古高原历史地理状况从事难度极高的全面和通贯研究的重大成果；它为我们了解蒙古及蒙古以前北方民族的历史变迁提供了翔实准确的空间背景信息。上述这些出版物，为今日

蒙元史研习者在寻求基本的原始资料方面准备了与过去相比已远为优越的工作条件。

二、一经脱去意识形态的铅华，本时期的蒙元史研究更突显出回归实证方法的倾向。研究课题扩展到蒙元史的各个层面。许多重要的论文，发表在《元史论丛》、《元史及北方民族史研究集刊》(后改为《元史及民族史研究集刊》)及其他文史期刊上。对一些较重大的话题，已有诸多专著问世。对元代文献所言及的各种基本现象、基本事实的考究描述，似乎已经做到了应有尽有的地步。

三、自乾嘉汉学以来，中国长期未能培养出掌握了较深入的中期蒙古语知识的蒙元历史学家(台湾的札奇斯钦稍属例外)。这一缺憾，自1960年代起逐渐得到弥补。《蒙古秘史》的畏兀儿字蒙文复原本的出版，以及对今存元代八思巴字蒙文碑铭的系统解读与研究，就是这方面最具有代表性的学术成果。如今，在1970年代以后成长起来的学者中，中国已经有了较好地掌握蒙古语文和波斯、阿拉伯、突厥语文的蒙元历史专家。

上世纪末蒙元史研究已取得的丰硕成果，既是属于当今的一笔宝贵学术财富，又对今日的我们形成一种严峻的挑战：我们应当怎样做，才能在未来的学术工作中实现对现有研究水准的新突破?

这里至少有四个方面的问题值得引起注意。首先，我们应当承认，学术在它的不同分支领域中，会有各自不同的生长节律。蒙元史研究在前一阶段较为充分的发育，很可能会给今天带来一段相对沉潜的时期，需要我们耐心对已有成果进行反复咀嚼，在反复思考中探寻新的思路和新的学术突破口。在这样的时候，听凭浮躁习气和急于求成的心情滋长，不但无济于事，而且还会把事情弄得更坏。其次，必须坚持"打破沙锅问到底"的态度，从重读最原始的史料着手，去质疑那些早经前人断定、但其实尚未被认真考量过的结论或"共识"，从而发现并且回答新的重大问题。再次，在1950年代中国学术随政治形势的变化而走向封闭以后，欧美对中国历史文化的研究经历着一个从西方汉学演变为标榜以社会科学的理论方法来处理历史问题的"中国研究"潮流，又从"社会科学"支配论回归具有人文倾向的"社会哲学"立场和文化批评理论的过程。由上述学风变化

所带来的很多新见解，例如人类学、民族学观念方法和文化分析向历史研究领域的渗透，应当是在蒙元史研究中可以为我所用的。最后，历史研究需要充分的想象力，但是这种想象力必须有考据功夫的支撑，才不至于虚化为妄人的臆想。而自乾嘉以来的中国治学传统中，恰恰沉淀着非常精致的文本分析和细部考据的技巧与功夫。因此它是渊源于乾嘉汉学传统的中国蒙元史学者所不应丢失的看家本领。

（本文原载姜义华、武克全主编《二十世纪中国社会科学·历史学卷》，上海：上海人民出版社，2005年）

西方中国研究的“边疆范式”

——一篇书目式述评

对中国边疆史地的研究，曾经是西方“汉学”(sinology)的一个传统分支领域。它具有一般“东方学”的典型特征，即长于在历史比较语言学的基础上对多语种文献从事极为细密的考据、比勘和解读，并在其中充分融入了清末民初“西北舆地之学”的精湛技术与丰硕成果。1960年代，欧美的中国学研究发生了一次从“汉学”到“中国研究”(Chinese Studies)的重大“范式”转换。在此种整体性学术氛围的影响下，边疆史地的研究取向也呈现出某些相应的变化。一直到那时候，拉铁摩尔(O. Lattimore)早在二三十年之前写就的一系列著作，方才真正受到学术界的广泛关注。它们将汉地社会与中国边疆之间的相互关系及其历史变迁置于极广阔的时空背景下去加以论述。而巴菲尔德(T. Barfield)的《危险的边疆：游牧各帝国与中国》(1989)，则可看作是在本领域内由“重新发现”拉铁摩尔到“边疆范式”的形成这个“过渡时期”的代表性作品。

然而，恰与巴菲尔德撰写《危险的边疆》差不多同时，相对于西方中国学整体风格的变迁，它在边疆史地研究方面稍见落后的范式转换，实际上也渐臻于完成。根据美国学者勃拉姆(Susan Blum)写于2002年的一篇综合书评的统计，从杜磊(D. C. Gladney)发表《说汉话的穆斯林：人民共和国的族裔民族主义》(1991)直到2000年代初，先后出版的相关西文著述中关于傣族的研究有四种、壮族的一种、苗族的三种、纳西族的四种、彝族的四种、白族的三种、满族的四种，等等。她说，西方学术界对中国边疆民族研究的大片空白“正在被填满”；而目前仍剩下的最显著的空白，倒是在当代学术背景下对汉族形成问题的“充分成熟”的分析和讨论(这篇综合书评见 JAS 64:4[2002])。

我们都知道,在1960年代欧美中国学研究范式的转变中,人类学处于开风气之先的地位。社会人类学家施坚雅(G. W. Skinner)指出,“中国”不应该被简单地理解为是一个均质化的、“铁板一块”的单一实体;它是经由政治、经济和文化诸方面发展并不均衡的一系列地方区域之间互动与整合而形成的一个系统。在他看来,西方“汉学”的传统已经根本不堪胜任从这样的角度去考察中国历史文化的长时段变迁及其动力。因此,他向新一代的学者呼吁:“‘汉学’死了。‘中国研究’万岁!”我们不应该将欧美“中国研究”的新取向简约为“社会科学化”;因为它同时还深受到诸如韦伯、福柯、伽达默尔、阿尔都塞、哈贝马斯、后现代理论、后殖民理论等各色各样人文性质的“宏大理论”的浸染。但是我们依然不能不钦佩施坚雅对于“汉学”范式的没落所怀有的高度敏感和前沿性思维。

如果说施坚雅所力图“解构”的那个均质化的、铁板一块的“中国”,主要还被限制于汉地社会所分布的地理—文化范围,那么西方中国学在边疆史地领域内研究范式的转换,在一定程度上其实就是要移用施坚雅的思路来揭示汉地社会和非汉族的中国各边疆地区之间互动与整合的复杂历史过程。因此,或非纯出于偶然,将中国边疆史地研究的上述范式转换付诸实现的西方学者,包括巴菲尔德在内,大都是人类学家出身,少数则是具有强烈人类学取向的历史学家。

“边疆范式”的西方中国研究所关注的主题大体分布在以下三个方面。一是古代华夏与其边缘族群相互关系的历史演变。迪·考斯莫(N. Di Kosmo)在《古代“中国”和它的敌人》(2002)里,分别从四种意义层面上的“边疆”,即考古学意义上多文化共生形态的共享边疆、以夷夏相区分的文化边疆、秦汉—匈奴之间以长城划分的政治边界、华夏人群想象中的边疆等角度,去观察公元前一千年至秦汉时代的“中国”与其北方诸部落的关系史。由他主编的论文集《中国历史上的政治边疆、族裔边界与人文地理》(2003),更把从同一视角出发的讨论延伸至秦汉以后的漫长时段。此书指出,古代中国所存在的各种“内部边界”及其历史影响雄辩地表明,我们不能将两千多年以来的中国历史,看作仅仅是从某个中心越来越远地向外辐射其政治—文化支配力的单向“熔化”或“融合”的过程。其二是针对现当代中国各少数民族的历史人类学研究。1980年代以来中

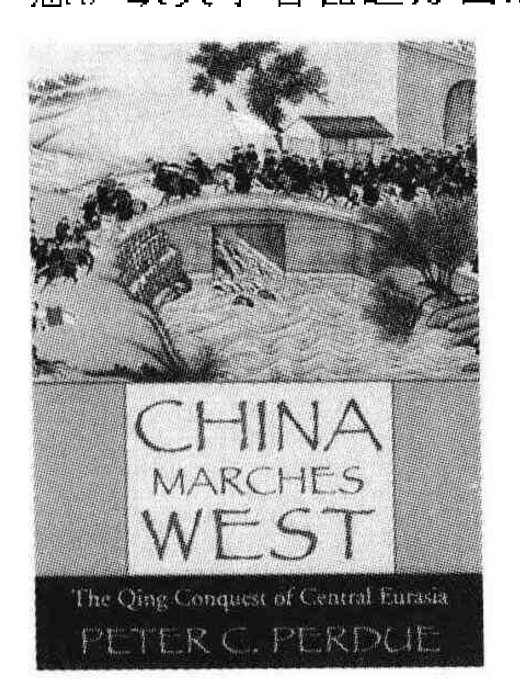
国逐渐放宽外国学者在大陆从事人类学考察的限制，使得新一代欧美、日本学者因而能够将他们的田野工作从中国的台湾、香港乃至海外华人聚居区等“替代地”真正移入其探察对象的原生地区。世纪之交以来一大批有关中国各民族的人类学著作，正是以此为历史契机才得以涌现。中国民族最多、其分布状况也最复杂的云南省，成为被集中关注的地区。其三，聚焦于满族史的研究，从清史研究的领域内突现出来，显得尤其活跃。罗友枝（E. Rowsky）《最后的帝王们：清朝皇室制度的社会史研究》（1998）、柯娇燕（P. K. Crossley）《半透明的镜子：清代帝制意识形态的历史及其认同》（1999）、路康乐（E. Rhoads）《满人与汉人：清末民初的族裔关系和政治权力》（2000）以及欧立德（M. C. Elliott）的《满洲之道：八旗制和晚期帝制中国的族裔认同》（2001），被有的学术评论赞许为当代西方满族研究的“四书”。除了以上列举的《镜子》一书，柯娇燕还写了另外两本满族史著作。柯氏研究中的若干细节曾遭到意大利学者斯塔利（G. Stary）的委婉批评。后者与塔基亚娜（Tatiana A. Pang）合著过《满洲历史编撰学与文献学新探：新发现的三种古老的满文资料》（1998）。她的批评证明，旧式的东方学训练对今日学者而言依旧是不可或缺的。

西方学者对中国民族与边疆史地的见解，有些未必全然站得住脚。例如不少具有人类学背景的学者就把清代各民族或族群看作完全是18世纪以来中国人的“想象”或“发明”，从而割断了他们与其更早先形式之间可能存在的历史联系。另一些见解则可能反映着他们所身处其中的社会或历史文化的特定背景。例如西方社会并不存在由官方界定、并经官方确认的某种固定不变的个人民族身份制度，这就很容易使他们将中国的有关制度看作是“不自然的”或“任意的”。中国读者对于西方学术界诸如此类的观点，可能持有很不相同甚至是相反的立场。尽管如此，上述“边疆范式”对中国学术界仍然具有十分深刻的启发意义。

首先，从一个庞大的多民族统一国家角度，我们究竟应当如何理解“中国性”？如果中国并非一个只能与其外部世界分割而内部不可划分的整体，如果它不是以线性方式发育起来的单一实体，那么我们就不能低估“地域视角”尤其是“边缘视角”对理解“中国性”的重要性。杜赞提出，不要以某个文化的任何核心性格，而应该在被认为是“纯真性”的各种边缘

或边界区域，即在“权力、阶级和社会差异的各衔接关节”，去为那种文化进行定位(《解析中国》，2004)。他的主张或有过当之处，但其中确也包含着很值得深思的东西。

其次，族群认同作为边缘人群对现代国家民族主义动员的主流言说的一种回应，它本身又是参与族群构建的一种最重要动力。郝瑞(S. Harrell)主编的论文集《中国民族边疆的文化碰撞》(1995)，柯娇燕、萧凤霞(H. F. Siu)、苏栋堂(D. S. Sutton)主编的《在边缘的帝国：早期近代中国的文化、族裔性和边疆》(2006)以及前文提及的其他著述，用中国近现代民族史上许多生动例证来说明了这一点。在阐述民族或族群的历史根源性时，我们过去采用的溯源式叙事范式，恰恰忽略了对于所研究对像的主观归属意识之状况及其历史变迁进行必要的考察；因此便可能很轻率地将某种经过极漫长的历史变化过程才最终形成的结果，非历史地倒追到该过程的开端之时。另外，中国自己的边疆史地学，多侧重于讨论历朝中央政府的治边策略与治边实践，而对边陲社会的回应还缺乏足够的注意。欧美学者在这方面的研究，因此也就更值得一读。



濮德培《中国向西行进》书影

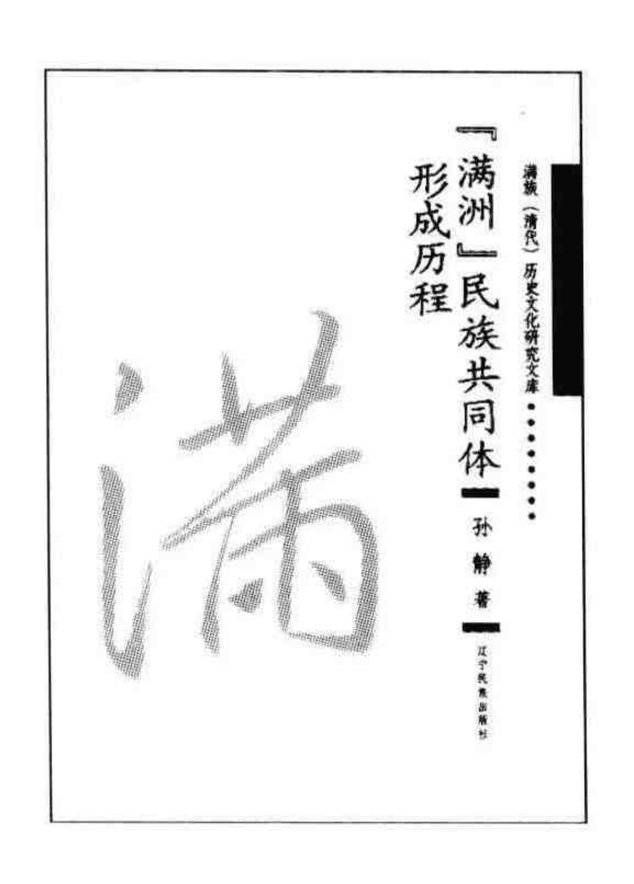
复次，清朝作为非汉族王朝，它的失败经常被与它未能完全“汉化”联系在一起。但是，正如一篇综合评论所说：“只要我们仍然把清朝历史的支配性特征看作是传统中国文明的回光返照或者急剧衰落，那么它就可以用来回答中国文明何以会在那时衰落下去的问题。最末一个伟大王朝的统治者居然不是汉人，这种小小的别扭很容易使人们想到，为了长久地统治中国，满洲人必须‘变成为’汉人。然而，如果把清王朝定位为早期近代世界中疆域最大、持续最长久的一个多民族帝国，上述传统见解就不大有说服力了。这是因为，假使我们认为清王朝远不止是一个汉式王朝，甚或认为其所以获得成功，恰恰就由于它能够矫正传统汉式体制的种种缺陷，那么满洲人之有意使自己区别于汉人，就必然与他们所赋予其目标的种种特殊性格及其历史过程息息相关了。”(见古易[R. K. Guy]《何谓满洲人?》，JAS 61:1[2002])濮德培(P. C. Per-

due)的《中国向西行进:清朝对中部欧亚的征服》(2005),便着重于刻画清王朝的"多民族帝国"特征,并且力求厘清它与同时代西方帝国之间的差异所在。本书出版后不久即受到学界重视,好评如潮。清人在试图为负责管辖非汉族地区的"理藩院"追寻其官制渊源时发现,除了元朝的"宣政院",在汉式的职官体系中找不到能真正与它相匹配的制度形式。这一点绝不是偶然的。它有力地表明,现代中国版图在清代的奠定,是与清王朝作为一个非汉式的多民族帝国这一事实联系在一起的。

先师韩儒林教授曾说过:"中国的历史和文化,绝不只是汉族的历史和文化;中国的历史和文化,是在它与周边国家及地区的交流中发展起来的;研究中国历史文化的,也不只是我们中国人自己。"在学术问题上,"旁若无人"的态度殊不足取。因此,西方中国研究的边疆范式很值得我们认真借鉴。

(原载《文汇报》2007 年 5 月 7 日"学林"版)

“族裔认同”与中国民族史研究[①]



孙静《“满洲”民族共同体形成历程》书影

近二十多年来，中国民族史领域里正在形成一种十分值得重视的新研究取向。也许可以把它称为“边缘视角”。

在中国，汉族占据了全部人口中的将近十分之九；汉文化在中国文明史中长期处于核心成分的地位。就此种意义而言，民族史的研究对象原本就带有“边缘”人群的性格。不过，以“边缘”人群作为研究对象，并不意味着这一研究就必定会从“边缘视角”出发。情况似乎恰恰相反。中国民族史以及边疆史地的学术传统所一向采取的，其实主要还是某种“中心视角”。正因为如此，前述新取向，可能会推动着民族史研究的风格发生若干重大的转变，例如从着重关注中央王朝的治边策略与治边实践转向更多地关注边陲地域社会自身状况的变迁，从聚焦于汉—少数民族关系史转向互动背景下以相关族群为主体的叙事，从着重关注政治—军事层面转向对族群社会内部经济、文化及人—地关系的研究，从主要依靠汉语历史文献转向更多地关注田野调查、民族语文资料和口头传说，并且把对于民族语文资料的文献学解读和民族史的宏观叙事更密切、更有机地结合在一起。

① 孙静《“满洲”民族共同体形成历程》，沈阳：辽宁民族出版社，2008年。

由于"边缘视角"的采纳，一个曾在过去的民族史研究中被长时期忽略的层面，于是便在研究者的视域内突显出来。这就是某个特定的人群如何在与"他者"接触和互动的经历中逐渐塑造或重新塑造有关自身的历史记忆，而这一主观"建构"过程又怎样从形式到内容各方面影响了该人群集体身份意识的历史变迁？人类学对所谓"族裔认同"(ethnic identity)的讨论，就这样被引入民族史考察的范围。如果站在这一认识基点上反观关于民族的"斯大林模式"的定义，我们就更容易发现，相当多被视为民族的人们群体，其实未必同时在语言、经济生活、地域、文化等方面都具有共同性。另一方面，也有很多拥有共同语言，或者共同地域、共同经济生活、共同文化的人群，却又并不属于同一民族或族裔群体。因此，无论民族还是族裔群体，都不可能作为"宛若存在于自然界之中的"纯粹客体，脱离该族体大众的主观归属意识而独立存在。换句话说，上述主观归属意识远不只是人们的思想意识对某个纯粹客观的外在客体的被动反映，它本身实际上还在积极地参与对那个经常被我们误以为是"自然实体"的民族或族群的构建。

在民族与民族史研究中强调族体主观认同的重要性，从更宏大的思想背景来说，可能反映了我们对传统的知识论、或者所谓"再现哲学"的反思。据此，人类认识外部世界的过程，从一开始就不完全是由他去发现绝对外在于他自身的某个纯粹客体的过程；他在"发现"它的同时也"创造"了它。惟其如此，民族或族群才会在本族体大众的主观建构下真正发育起来，成为"想象的共同体"。

其实，在过去的实际民族工作中，对民族或族群具有被人为地从主观上加以构建的属性这一认识，业已含糊地反映在"照顾民族意愿"的实践之中。到 1980 年代，民族社会学界似曾有意将这种主观归属意识归入斯大林模式的民族定义所指述的"表现于共同文化上的共同心理素质"。俄语文献里的"共同心理素质"一词，原文为(на базе)общности …… и психического склада проявляющегося в общности культуры，直译当作"(基于)……及表现于文化共同性之中的心理气质的共同性"。其中的 склад 一词，除"气质"外，还有"体格"、"方式"、"结构"、"风格"等意思；它在此处与英语中的 mentality、quality、constitution 等语词意义相近；因此

这个词被西方学者英译为 the common psychological make-up(共同心理构成)、the common psychological constitution(共同心理特征)或者 the-common psychological construction(共同心理结构)。有的中国学者把它解释为"共同心理状态",认为"一个民族的物质生活、精神文化、风俗习惯、历史传统、文学艺术、宗教信仰以及民族风格等特点,都是这个民族的共同心理状态的具体表现"。也有人认为,共同心理素质可以被看作"民族特性的同义语",但同一作者在另一处提到族群认同时,又说它"或者说[即]心理素质"。实际情况是,我们对"共同心理素质"一词至今无法达成某种明确而一致的界定。但是民族或族裔认同作为族体大众所共同拥有的一种集体归属意识的特定表达形式,却是能够清楚地予以辨认和确定的。

将有关族裔认同问题的讨论引进民族史研究,当然没有颠覆该学科经长期积淀所形成的诸多根本观点和基本知识。因为它丝毫不否定共同语言、共同地域、共同经济生活、共享历史记忆之类"原基联系"(primordial ties),乃至由上述种种原基联系产生出来的"原基情感"(primordial attachments)在民族或族群的形成、发育过程中所起到的重要作用。族裔认同不可能基于完全虚无的凭空"想象"而得以确立;它必须以这样那样的带有草根性质的原基联系和原基情感作为自己的基础。对族裔认同的分析想要强调的只是,不应该简单地将它当作原基联系和原基情感的等同物来处理,因而忽略了对以下过程的解析,即特定人群中的精英或准精英们,是如何通过对既存原基联系和原基情感的有意识过滤、选择、放弃、放大、重组和重新解释,去改塑它们的现实形态,并从中提升出族裔认同这种主观归属意识的。新的分析也无从摒弃自清末"边疆舆地之学"兴起以来逐渐形成的从事民族史研究的精致方法。尽管我们断不能把族名一类符号的历史延续性看作就是某个世代传承的特定人群在历史上不断延续的证据,但符号的延续性依然经常是想象中的族体延续性得以成立的一种基本依据。因此它仍然指示着人们利用历史资源来构建"想象共同体"的逻辑轨迹或心路历程。"循名责实"的传统考据方法在这里仍旧保持着一展其身手的充分空间。

满族的起源与发展,在清代中国本不是一个可以随便讨论的问题。

那得照“钦定”的条则，由皇帝说了算。而当日的西方汉学家们，倒不受这种禁忌的约束。从克拉普罗特的著述算起，中外学术界关心这个课题，大约已有二百年之久。这个很老的话题，自从族裔认同的观念被提出来以后，重新显得格外引人注目。自然，满人在清代绝对算不得是一个“边缘”人群。不过，正因为他们掌控着国家的权力中心，这个从昔日的帝国边疆发展起来的边疆帝国，方才能动员它掌握的政治和文化资源，通过独特的“政治化”方式，促使直到那时候尚仍具有文化—军事共同体性格的“满洲”人群，最终演变为一个前现代的民族。此一过程当然留下了不少很值得加以阐发分析的新论题。

孙静在读博士的时候，即选择这个题目来撰写学位论文。毕业之后，又经过她好几年的推敲锤炼，这部在博士学位论文的基础上又经过反复修改的文稿，终于可以作为专著正式出版了。我为此感到十分高兴。她坚持要我为本书写一篇序言。回想两年之前，我曾与她合作写过一篇很长的论文，追溯清中叶前“满洲”认同的历史变迁过程及其结果。现在实在想不出还剩下什么有点新意的话可以讲。所以只好就族裔认同与民族或族裔群体的形成发育之间的关系问题，写几句老生常谈，聊以敷衍塞责。

（本文原载《文汇报》2008 年 11 月 9 日“学林”版）

重现古代中国汉字书写的历史
——读《书于竹帛》[①]



钱存训《书于竹帛》书影

汉字是当代人类仍在使用的唯一的一种表意文字，是人类社会中实际使用的历史最悠久、使用人数最众多的文字；现代之前，用它来书写的书籍文献的品种，也一直远超过任何一种其他文字。在传统文化的影响下，对汉字的字音、字义、字体结构及其历史变迁的文字学研究，以及对书法艺术的追求与讨论，一向为中国人所重视。在这些方面，适应不同读者需要的读本为数还不算太少。而相当长的一个时期中，除了甲骨学这个特殊领域外，人们尤其感到缺乏的，乃是系统地关涉到书写工具、书写材料、书写样式、书写和复制方法等各技术层面的汉字书写的历史著述。因此，钱存训的英文专著《书于竹帛：中国书籍与铭刻的起始》于1962年在美国出版后，几乎立即受到学术界以及非专业读者的普遍关注。自那以后，本书英文版的三次重印或再版记录，以及日、韩文版和多达四种汉文版的先后面世，最有力地表明了这部著作所具有的学术分量及其历四十余年而不稍衰减的生命力。最新近出版的汉文本，以《书于竹帛：中国古代的文字记录》为书名，是本书的第四次增订本，由作者本人对全书内容重加增改，文字上也经过进一步修饰。这应当是几个汉文版中最好的文本。

处理任何专题的历史研究总是必须从清理有关史实开始。就研究汉

---

① ［美］钱存训《书于竹帛：中国古代的文字记录》（增订本），上海：上海书店出版社，2002年。

字书写技术的历史而言，在清理史实方面的一个最基本、最紧要的关节，乃是文本证据与考古发现之间的对照和互证。而在这一点上用力之勤、用功之细密，正是钱著最突出的特点之一。诸如用属于4至7世纪出土古纸的长度来印证文献中有关"二尺之纸"的记载（见《书于竹帛》，页128），以东汉前后残纸的构造成分的不同（早期残纸由麻类纤维制成，东汉以后的纸张始采用树皮为原料）来说明蔡伦对造纸术的改良与贡献（页112—114），便都是很生动的例证。关于先秦的"鸟书"，本书不取桥本万太郎以为是"巴蜀文字"的见解，而将之归入汉字系统（页39）。关于贞卜之"卜"的读音，作者同意它本于龟甲因加热而破裂时的声响："其读音如bu、p'u、puk或pou"（页26）。由是他合理地回避了该字在上古音韵系统中到底应归入阴声类抑或入声类的困难问题。可见作者在有关问题的立论方面，眼光是很精审的。作者总是抓住本书新版本推出的机会，及时地将新近发表的有关考古成果补入书中。这也是钱著在距离它最初出版四十多年后依然保持着鲜活力的一个重要原因。也许可以毫不过分地说，迄于上世纪之末为止所能获悉的关于隋唐以前汉字书写的主要的基本事实，都能在最新的这个汉文本中找到准确而简明扼要的说明与分析。

钱著对有关历史事实的大范围清理，远不止是"根据前人的各种专题研究成果加以系统的综合阐释"（尽管这本身也是一件极其必要和于人有益的学术工作），而且也蕴含着作者自己的诸多发明与创获之处。例如他提出，除刻于甲骨的特例之外，中国最早的记录文书应当以竹简为载体（页72）。若将这个断制与几年前出版的夏含夷所著《孔子之前：中国古代经典的创制》（纽约州立大学出版社，1997年）一书的"导论"互相参看，定会使人更觉有趣。在那篇导论中，夏含夷引用前825年的"颂簋"铭文证明，被很多学者视作研究先秦史最权威资料来源的两周金文，其实有很多是"第二手甚至第三手的文献"，而更原始的文本恰恰是写在竹简上的。钱著关于汉字之所以会形成直书左行的书写样式实与汉字书写最早以竹简为载体有密切关联的看法，也极具历史眼光：因为简策狭窄，所以只能自上而下单行书写；因为用左手执简、右手书写，所以空简总是放置在左侧，而写好的简策则按照从右向左的顺序被排列放置。其结果便是汉字直书左行样式的定型；即便后来书写材料变成木牍、缣帛、纸张，情况亦然如此（页158—159）。汉字的这种书写样式，不但影响了西夏、契丹和女真族创制的文字（都是直书左行），也在一定程度上影响到蒙文和满文的书写款式（直书右行）。

有必要强调的是,《书于竹帛》这本书,绝不仅仅是印刷术发明之前有关汉字书写的各种基本事实的汇编或资料集而已。作者在充分考察基本事实的基础上构造出一个叙事框架,由此得以简明地重现古代中国汉字书写的生动历史。本书第一次出版之时,正值西方学术界对中国历史文化研究的风格由“汉学”向“中国研究”转变的时期。试看谢弗在1963年出版的专著《撒马尔罕的金桃:唐代的外来物品研究》(汉译本改名为《唐代的外来文明》),其风格尚与劳费尔的汉学名著《中国伊朗编》相当接近;而同一个谢弗在1967年发表的《朱雀:唐人对华南地区的诸种想象》一书,就带有明显地强烈得多的问题意识。由此可见这个时期学术风气的转移。钱著初版比《撒马尔罕的金桃》还早一年,但本书的风格却似乎与谢弗的后面那本书更相像。这反映出作者是带着相当敏锐的学术感悟力来创作本书的。

在保持极高的学术水准的同时,这本书又写得相当通俗易懂,很多地方甚至颇为引人入胜,所以它也拥有很广泛的非专业读者群。这是本书又一个突出的优点。经常听到国内许多专门家痛心疾首地抱怨各种走俏的传媒作品严重缺乏学术上的准确性和严肃性;但是专家学者们却往往又把自己的研究成果表述得过分艰涩干瘪而少趣味,使少数同行之外再不会有什么别的人愿意皱着眉头去读完它们。学术探索的过程本来应该是充满奇光异彩的。趣味从我们的学术著作中脱逸的现象,很可能表明一部分徒有其表的“学术著作”本身其实并不真正地具备“学术”一词所必须含有的基本品格。但确实也存在另一种情形,即作者缺乏下述这种充分意识:他应当尽可能地让读者与他共享的,乃是科学探索中的乐趣与喜悦,而不只是其中的艰辛与酸楚。论文且不去说它,至少对公开出版的学术著作而言,趣味性与可读性理应成为衡量其质量的基本标准之一。在这方面,钱著的成功也为我们树立了一个意味深长的榜样。

据新汉文版正文前的“写作缘起”,该书的英文增订版加上夏含夷新写的长序,也会在2002年出版。现在的汉文版没有预先将夏含夷的序文一并收入,似乎是一种遗憾。另外,以精益求精的要求来衡量,本书的汉文译文在有些地方仍欠通顺,或者还有语义不够明确之处,如页25(3行)、页97(倒12行)、页113(倒6行)等。

(本文原载《文景》2002年11月号)

谁更体现了“普遍性”？
——读《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》①



彭慕兰《大分流》书影

“五十年风水轮流转”。这句老话，今天好像是在对于中西方社会经济近代化进程的比较研究领域里应验了。

始于近半个世纪之前，“资本主义萌芽”问题先是中国历史学界一个热门的、后来至少也是挥之不去的话题。在这个话题背后，往往隐藏着一个似乎是天经地义般无可怀疑的理论预设，即不同民族或国家，都会遵循着人类发展的某种普遍规律，各自经历由低到高的社会发展诸阶段而走进资本主义，并且再从资本主义进入社会主义的时代。在中国，只是由于西方列强的侵略，资本主义萌芽发育成长的这样一个独立过程才没有能够正常实现。而在1960年代以往的西方学术界，在全球视野下对“长时段”历史变迁进行跨文明考察的兴趣，也从经济史领域蔓延开来并再度逐渐升温。不过与大部分中国学者的上述思路不同，在很长的一个时期里，他们更倾向于把资本主义在西欧（特别是在英国）的发生、发育看作是通向现代性的独特路径；在他们看来，马克思（也包括韦伯从另一个观察角度）对欧洲近代变迁的这一特殊个案所作的理论概括，实际上是被后来的学者们不恰当地普遍化了。中西方在比较框架下的差异的那一面于是被充分地凸现出来。埃里克·琼斯在《欧洲的奇迹》一书里，把西欧历史变迁的独特性一直追溯到它的中石器时代；即

① 〔美〕彭慕兰《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》，史建云译，南京：江苏人民出版社，2003年。

使就导致西欧近代经济体系产生的"最具有分量"的那些影响因素而言，最重要的也是早至1400年到1800年间西欧"在更为有利的自然环境之中作出种种政治决策"的那个时期。而晚期中华帝国的历史则在西方解释中呈现出一种完全不同的趋势。黄宗智对明清江南经济"无发展增长"亦即所谓"内卷化"道路的著名研究就是我们最熟悉的例证之一。在对明清江南社会历史变迁的实际过程所进行的经验描述基础上，黄宗智推想，中国的高人口密度与农业经济"内卷化"的历史宿命，似乎是由随着秦王朝的胜利而确立的中央集权制与高密度小农经济的结合过程所注定的。

但是，西方学术界在近几年中却出现了一种受到广泛关注的完全不同的见解。在1997年出版的《转变的中国》一书里，王国斌高度强调"斯密型动力"推动之下的"原始工业"经济（在这种经济中可能存在相当发达的"农村工业"）与真正的机器工业之间的"断裂"或者非连续性现象（亦即从前者到后者之间并不存在一种必然的或因果关系形式的生长连续性）。在很小心地声明过"我并不认为农村工业的特征在欧亚大陆到处都一致"之后，王国斌断言："在主要方面，18世纪的欧洲与同时期中国之间的共同之处，要超过18世纪的欧洲与19、20世纪的欧洲之间的共同之处。"坦率地说，中国学者们总的说来还来不及对王国斌这部重要著作做出充分的回应，彭慕兰的《大分流》又在2000年问世了。如果说王著事实上并没有对上述命题进行真正系统和详尽的论证，那么彭慕兰的书就完全是围绕着这样一个基本观点来展开的。

《大分流》以"完善的"市场、财富的量化估价、被布洛代尔视为"对欧洲独特性进行经济解释之轴心"的大商行组织、私有财产权及其法律保障、资本与资本持有者之间的分离等等明确而相当易于被人们领会的考察指标，对分别作为西欧与中国经济核心区域的英国和长江三角洲的历史情况作出比较。作者从上述比较中所获得的结论是：直到接近1800年的时候为止，与中国江南相比，英国的情形从总体上说并没有什么具有决定意义的优势，它在有些方面甚至还不如江南。因此，完全没有理由将包括中国在内的16至18世纪欧洲之外的诸发达文明看作是"未成功的欧洲"；相反，人们反而更有理由把这个时期的欧洲经济看作"未必有什么大不寻常之处"。但是在1800年以后，二者之间终于发生了历史性的"大分

流"。欧洲的经济变迁从这个年代之后似乎逸出了它原先的轨迹：它终于实现了同时期的江南所不可能达成的从"原始工业经济"向机器工业经济的突破。

彭慕兰认为，有两个重大原因使得上述突破终于得以在英国完成，其一是在当日英国经济最发达的地区正好分布着丰富的煤矿这样一个"地理偶然性"，另一个推动力则是海外殖民地的发现。也就是说，若不是这两种新因素在 1800 年后对西欧经济的作用，那么西欧与中国的社会经济很可能就会遵循着同样的路径，在"斯密—马尔萨斯型动力"的驱策之下，在"原始工业的死胡同"，或曰"共同制约"着中西方社会的"基本困境"中，像醉汉一般地继续着各自步履蹒跚的徘徊。于是，从把资本主义的发生当作一种历史特例来加以处理的立场出发，人们甚至发现，中国以及欧洲体系之外的其他发达文明在受西方殖民主义冲击之前的历史状况，反而体现着一种更带有普遍性的演变轨迹。对比当初隐含在"资本主义萌芽"问题讨论背后的预设，《转变的中国》与《大分流》二书所持的见解，不正是在朝着"三十年河西"那份上靠拢吗？

为证成自己的见解，彭著必须在一个跨度极大的空间和时间范围内对社会与经济制度诸多层面上的基本事实进行大面积的清理、考察和分析研究。如琼斯在做类似题材的研究时深有体会地说过的那样，此种主题的叙事任务要求研究者从事"无止尽的阅读，而这一分析的困难性也使人对之望而生畏"。因此不难理解，学者们对该书的许多主张或论断必定会产生种种不同的看法。

彭氏对明清江南无法突破"原始工业死胡同"的命运本来有足够的意识。事实上，他也只是在这样的前提之下才去肯定当日江南的经济成就及社会关系制度框架的有效性。但是，为了尽可能地将 19 世纪之前江南经济与社会的总体发展提升到与同时代西欧相仿佛的水平，彭慕兰却不得不竭力去批评在这个问题上与他持有大体相同看法的黄宗智。《大分流》在拒绝江南经济"内卷化"命题的同时，又对它的前途作出一个"死胡同"或者"基本困境"的判决。对此，人们禁不住会感到纳闷：这个新的说法，与被彭氏所批判的"内卷化"概念到底有多大的不同？

对江南有关资料的估价虽然存在着有意无意的拔高情况，但是相比

较而言，该书对西欧在“早期近代”所发生的历史变迁的定位，问题似乎还要大。

毫无疑问，正如《大分流》所指出的，18世纪末以后英国煤田的大规模开发和美洲殖民地及与之相联系的奴隶劳动，对“经典的工业革命”确实起到了极其巨大的推动作用。事实上这早已成为学术界的共识。欧洲经济史的研究者一致同意，正是煤的广泛使用，使走在西欧前列的19世纪英国得以逃脱一场“眼看着就要发生的灾难”；而美洲被纳入旧大陆世界体系，则被布洛代尔看作是“欧洲之所以出人头地的真正解释”。导致不同认识的关节点在于：仅仅这二者，是否真的就可以被看作是资本主义在西欧（其中尤其是英国）发生、发育的全部动因？在这一点上，彭慕兰（还有王国斌）的见解同欧洲社会经济史领域中绝大部分专家的看法显然还存在着非常大的差异。

因此，在评判《大分流》力图从根本上改变对近代欧洲社会经济史的宏观描述的努力时，我们至少必须在以下三个方面格外小心。首先，发生在1800年之前、并导致西欧之所以能在后来成为工业世界诞生地的一些重要条件，例如黄宗智在刊载于2002年5月出版的《亚洲研究杂志》第61卷第2分册上的该书书评（汉译文本已见于2002年第4期《历史研究》）中提到的农业革命，R·伯兰纳尔和C·伊塞特在同杂志的书评里讨论过的社会—财产关系的制度框架转变，乃至科学革命等等，在彭著所展开的历史变迁画卷中或者根本未予述及，或者没有能对它们予以更真实确切的反映。其次，当《大分流》将东西方社会中的市场、私有产权、商行、资本的非人格性质等等分析因素一一从它们各自的社会与制度环境整体中抽取出来，以便分别对它们作孤立对比的时候，作者实际上是把一个分析特定制度成分与其他相关制度或环境因素之间有机联系和综合效果的任务，转换为一个判断有无的问题。这就难免会在对一个有机系统进行评判时发生将问题过分简单化的危险。最后但不是最不重要的，是政治制度及其与社会经济变迁之间的互动问题。西欧在1800年之后的社会经济发展，恐怕不能说与它在早期近代的政治制度变革没有密切的关系。《大分流》虽然也笼统提到中国政治制度“比较地不利于一种特别的资本者努力的发展”，但我们没有读到作者在这方面的专门讨论。就本书意在

对东西方近代历史进行比较而言，这可以说是一个重大的缺陷。因为东西方政治制度对各自社会经济变化的不同影响，很可能就是造成历史"大分流"的关键原因之一。

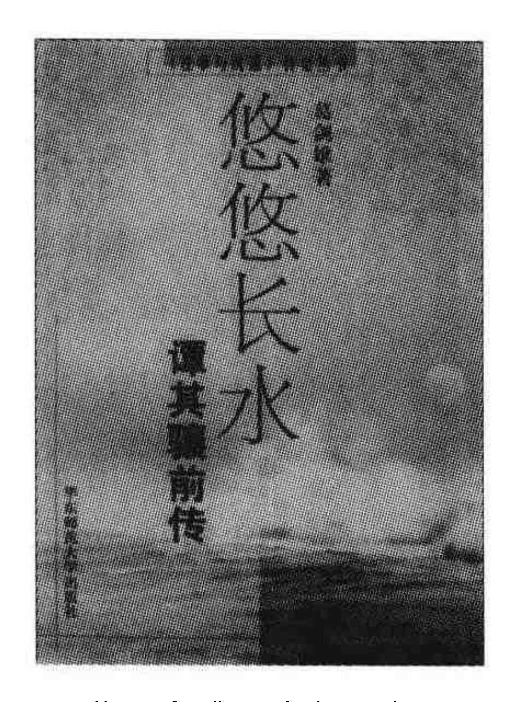
总之，彭慕兰的分析或许可以让我们相信，在19世纪的矿冶业大发展和美洲"鬼地"开发为支撑西欧经济的能源、原材料供给和制造品市场的扩大提供了前所未有的发展空间之前，西欧在社会经济、政治制度和科学知识等领域里的结构性变化，可能确实还没有在"综合国力"的层面体现为明显地超过明清中国的实际优势。但是这些结构性变化后来所迸发出来的具有决定意义的力量表明，它们与英国煤矿分布的"地理偶然性"和"鬼地"开辟同样，是工业革命赖以发生的必要条件。彭氏对那一系列结构性变化的意义，似乎有点估计偏低。这就使他将"大分流"发生的时间大大推后了。这样看来，琼斯几十年之前已经说过的下面这段话至今仍然有效："东西方之间的沟壑可能由于工业化而扩大了，但它本身并不是工业化引起的。前工业时代的诸社会之间早已有了不同，它不仅是文化上的，而且也表现在经济史学者和发展经济学家所最为关注的那些特征方面，诸如投资结构，人均收入的水准以及决定前者的种种机制等等。"

从社会经济结构或发展经济学的角度考察，西欧率先突破由"斯密一马尔萨斯型"动力所支配的发展模式，确实形成了它与其他发达文明之间的历史"大分流"。这一分流大概始于14至15世纪之交。倘若人类社会的历史变迁果然存在某种"普遍性"，那么在上述这幅呈现"大分流"的地图上，与其说是明清中国偏离了由西欧所指示的"普遍"道路，倒不如说是西欧逸出了其他发达文明所遵循的一般路线。在这一点上，《大分流》一书所提供的思考框架，显然对我们具有深刻的启发意义。

（本文原载《社会科学报》2003年1月2日第4版。收入本书时，已将发表时被删节的部分重新补入）

写出一种感觉

——读葛著谭其骧传《悠悠长水》[1]



葛剑雄《悠悠长水》书影

从某种意义来说,任何一位作者都会在他的著作里"写出一种感觉"。就以传记为例,不是已经有很多当代名人,在他们的自传中至少是极充分地写出了他们对自我的感觉吗?但是,要写出一种感觉能够深深打动读者、获得读者的衷心认可,却绝对不是一件容易做到的事情。由葛剑雄撰写的著名历史地理学家谭其骧的传记《悠悠长水》,终于分"前传"、"后传"两册出齐了。尤其是对许多熟悉、认识或者间接从师长同事的口耳笔札间多少了解谭其骧的读者而言,这本书所塑造的传主形象确实显得很亲切、立体,也很可信。为什么会有这样的效果?我想,一个最重要的原因,正在于本书的全部叙述所凭依、所含蕴着的那样一种感觉具有巨大的沁透力;正是它,调动起读者的情感,成为作者、传主和读者(包括与谭其骧素不相识的绝大多数读者)之间精神沟通的酵素。

正如本书作者在"引言"里说明的,这部传记之得以写成,极其重要的一个客观条件,是他有幸能自由使用"先生的日记、书信、文稿、照片和有关资料"(《悠悠长水:谭其骧前传》"引言",页3)。书中很有些部分,实际上是径直抄录谭其骧日记,不过未加引号,并在必要的地方略微变动了一

---

[1] 葛剑雄《悠悠长水:谭其骧前传》,上海:华东师范大学出版社,1997年;《悠悠长水:谭其骧后传》,上海:华东师范大学出版社,2000年。

下人称而已。我们甚至感到，在不少场合，作者好像是有意要用谭先生自己的嘴来传达其他人不便言说的某些看法或内容。这样做的好处，是使读者透过作者的笔端仍然能多少感受到有关资料的原始性。不利的一面，则是使不熟悉有关背景的读者难以真正读懂那些缺少必要诠释的段落。

但是，以上一段话的意思绝不是说，本书不过是一部经过粗加编排的传主日记辑录或者个人资料编年集。恰恰相反，全书在在反映出作者个人的思考、见解，有时甚至是凝重而无法抑制的激情。在叙述"文化大革命"中初次被斗的那个晚上，谭其骧如何"拖着沉重的脚步离开研究室"时，作者情不自禁地将自己"同情的理解"置入传主的内心深处："被撕破的已不仅是他的皮肤，而是他的心。这个六年前由他创办的研究室如今成了斗争他的前沿，……他想快一点离开学校，但他走不快，不仅是因为极度疲惫，还由于他实在不意愿远离他心中的研究室——这里有即将完成的'杨图'，有他十几年的心血和三十多年的追求，有他视为生命的事业和荣誉——尽管转眼间都已成了落花流水。"(《悠悠长水：谭其骧后传》，上海：华东师范大学出版社，2000年，页9)当然，人们恐怕不会去追问这段心理描写的资料依据到底是什么，正像没有人追问陈寿怎么会如此详尽地得悉诸葛亮在"隆中对"时向刘备面陈的那一番议论一样。

像这样沾满情感色彩的笔触在书中不过偶尔见之。作者更有意识地追求的，似乎是"史汉以记事为宗"(《史通》卷四"序例")的叙述史学传统，即尽可能将写史者个人对于叙述对象的理解、爱憎或价值评判融入叙事的格式之中。本书没有绝对地、机械地按年月先后来展开传主的生平。"后传"共五章。第一章("史无前例的遭遇")的前三节从1966年写到1976年；第四节折回来讲1972年至1975年间的事；最后一节再度前推至1974年讲起。第二章("编绘《中国历史地图集·下》")的头三节从1969年叙述到1976年；后面六节又从1969年起头，一直说到1988年止。两条几乎平行的线索，分别叙述了传主在"文化大革命"中政治命运的颠簸，以及他忍辱负重，完成八册本《中国历史地图集》的艰苦而有点辛酸的工作过程。把这样一个在时间顺序上大幅度来回摆动的叙事结构处理得让人读来竟觉得顺理成章、通畅易懂，那是需要很高明的驾驭史实、剪裁

史料的功底和很深厚的写作技巧的。本书第三章("从沿革地理到历史地理学")更是按传主作为历史地理学科一代宗师的特殊身份而专门设计的。它概括地总结了传主后半生在本学科领域内的开创性成就和巨大学术贡献。对一般读者来说,这本来可能会是一个有点枯燥的话题;但它对人们真正了解谭其骧又是不可或缺的。幸亏作者擅长于用返朴还真的"大白话"来从事很高深、很专门的学术讨论,现在的这一章好像还不至于让普通读者陡生畏难、厌倦之心。

"以记事为宗"的叙述史学有一个了不起的长处,即它能帮助遵循纪实传统的作者,于毫不经意之间就在自己的作品中留下诸多可以供阅读者们探寻的待发之覆。且让我们从本书里找一个例子。1969 年,在对谭其骧实行"一批二用",要他恢复《中国历史地图集》的绘制工作之前,谭其骧与复旦大学"军训团"负责人之间发生了一场耐人寻味的对话。"那人还问:'你还能不能教书?'谭其骧回答得很干脆:'不能。''画图没有你行吗?''行。'"(《后传》,页 26)一个将学术研究视为生命的人,为什么会这样断然地拒绝他曾经全身心地投入过的"画图"事业?传记作者对此未加任何评说,也许他真的根本没有在意这个问题。但是有心人如果读到后文载录的"军训团"政委的讲话说:"有问题要交代,犯了罪要认罪,不能认为离开了我不行,臭豆腐干你还得吃"(《后传》,页 29);如果他读到"革命群众"对谭其骧的责问:"难道没有你,图就画不成吗"(《后传》,页 82);如果他读到谭其骧怀着欲割难舍的心情试探《文汇报》记者说:"今后如果让我继续画历史地图的话,最好有人帮助出主意、定方针,让我在下面干些具体工作"(《后传》,页 78),那么,他就不难明白,是一种什么样的政治和心理压力,迫使谭其骧违心地拒斥着自己对"画图"以及对将来的一片钟情。叙述型史学作品留给读者的广阔思考空间,与它的生动具体的情节描述同样,使它葆有某种独特的魅力。章学诚说过:"告人以衣食之道,当指脍炙而令其自尝,可得旨甘;指狐貉而令其自被,可得轻暖。……必吐己之所尝而哺人以授之甘,搂人之身而置之怀以授之暖,则无是理也。"(《文史通义》"内篇二,文理")叙述史学的特有魅力,是否就在于它比其他史学体裁都更大幅度地允许读者在记事的篇章里自尝旨甘、自被狐貉呢?

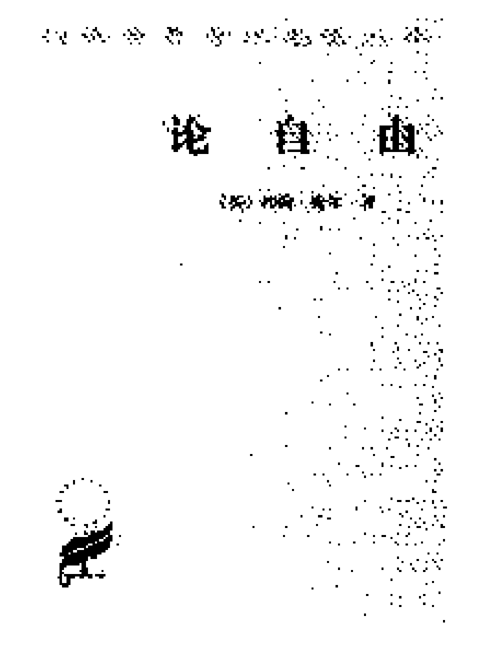
任何个人的一生都不可能完全由亮点所组成。这部传记没有回避谭

其骧生活历程中不够完满的那些方面，包括使他“失望的婚姻”，他在“文化革命”前历次“有惊无险”的政治运动里逐渐习惯于“只会跟形势”的苦恼体验，他在“文化革命”初期写大字报“声讨”其他学术权威的经过，乃至在学术研究中发生的被他自责为“严重错误”的过失等等。作者固然没有被“为尊者讳”的旧训条束缚手脚。然而，更值得加以强调的是，本书的一个显著特点，恰恰是它在讲述种种遗憾时所始终持守的充满历史真诚感的理解精神和同情态度。近二十年来，人们对许多问题的看法发生着深刻的改变。很多当代思想史的讨论者因此变得非常苛求，他们对被讨论对象从前的言行执严厉的批评乃至批判的立场，而且这种批判往往最终指向被讨论对象的个人品质或道德意志。我们当然不应该去歌颂丑陋，但如果我们不能够突破对历史表象冷嘲热讽的肤浅和“疾恶如仇”的偏激，不能揭示出被有意无意地掩藏在人们心灵深层的正直、良知和对真善美的追求，以及它们又是如何顽强地在曲折的历史条件下获得表达的，我们就将由于丢失自己几乎仅有的那点精神遗产而陷入赤贫。《悠悠长水》之所以打动读者的地方，就在流淌于全书中的这种历史真诚感。正因为作者写出了这种可贵的历史真诚感，人们才会感同身受般地在阅读《悠悠长水》的过程中越发走近谭其骧。

（本文原载《中华读书报》，具体日期未克查核）

以拒绝"一贯正确"的名义

——读约翰·密尔《论自由》[①]



约翰·密尔《论自由》书影

与人类知识越来越快的增长相比，它的智慧却总好像是一个常数。在约翰·密尔这本讨论自由主义基本原则的小册子发表近一个半世纪之后重读该书，你一定会再次从心底油然生发出这样的感慨。难怪有些西方学者至今称赞它是"英语文献中为个人自由所作的最动人心弦、最强有力的辩护"（见卡尔·科恩编《共产主义、法西斯主义与民主》，纽约：兰敦姆书坊，1962年，页547）。也有人说，除了罗素提出的用来衡量在表达自由和行动自由之中何者更为重要的普遍尺度外，一百多年以来，就对自由的一般论述而言，还没有哪种著述堪与本书相比拟（克里斯迪安·贝易《自由的结构》，斯坦福大学出版社，1970年，页127）。

按照密尔的见解，自由本质上是属于人类的每个个体的权利。它由以下三个领域所构成，即：意识的领域，包括良心的、思想的、意见的、情操的自由，以及表达这些思想、意见、情感的绝对自由；在不涉及他人的范围内独行其是的自由；从以上两者引申出来的出于自愿的"个人之间相互联合的自由"（见《论自由》，1996年，页12—13。下文凡引用该书，仅括注页码）。在总共五章中，第二章"论思想自由和讨论自由"占据了全书三分之一的篇幅。密尔反复论证的个人意识和表达自由的一个重要根据，就

---

① 约翰·密尔《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆，1959年。

在于任何一个人或人类团体,从最伟大的政治家、宗教领袖,到某一个集团、阶级、党派、社群直至国家、社会,都不可能一贯正确;因此,人类永远不应当抑制任何不同的意见与表达。

"一贯正确"一词,在《论自由》的英文原文中作 infallibility。它被密尔从各个角度反复证伪。商务印书馆的汉译本——这个翻译本的质量确实非常高——将该词译为"不可能错误性";改为本文中的译法,不过是想使汉语读者觉得更文从字顺一点而已。

无论被权威所试图压默的那个意见的实际性质如何,压制一方当然否认它的真确性。然而这种对于自身判断的自信正是以自我一贯正确的假定为基础的。就像是一个雄辩家,密尔枚举"全部历史中最富悲剧性的"那些典型事例来证明,无论是整个时代,或是具有宗教的、道德的、爱国的情感的人民,还是居于人类先前一切成就巅峰、具有开创而无约束的智力以及最无垢的公正的统治者,都曾经犯过"引起后代惊诧和恐怖的可怕错误"(页 25);而那种以为真理永远能战胜迫害的看法,"其实是一个乐观的讹误"(页 29)。

密尔嘲笑了那种反对将拒绝一贯正确的论据"推至极端"的庸俗看法。后者虽然一般地承认对一切"可能有疑的题目"都应予以自由讨论,但是同时又认为,"有些特定原则或信条,因其如此确定——实在是他们确信其为确定——,故应禁止加以质难"(页 22)。他又指出,更大多数的人们,实际上未必真相信被奉为金科玉律的某些原则或信条是一贯正确的。但他们会认为它对于当日社会和社会福祉是那样有用,所以政府应当不遗余力地支持它们。密尔尖锐地写道,将束缚讨论的正当性问题说成问题不在信条的真确性,而在其有用性,不过是把对于一贯正确的假定由一点转移到另一点而已:"一个意见的有用性自身也是意见问题;和那意见本身同样可以争辩,同样应予讨论,并且要求同样多的讨论。"(页 23)

如果受压制的意见被证明是真确的,压制一方的不正当性当然就变得至为明显。不过,被权威力图扼杀的不同意见也可能是不真确的。在此种场合下,对它加以压制的行为是否就因此而具有了正当性呢?密尔的答复仍然是否定的。压制的结果对压制一方的损害至少与被压制一方

同样深刻。排斥了针对不容质疑的、占支配地位的信条教义所展开的充分的、无所畏惧的讨论，必然会有两个严重的消极后果接踵而来。一是那信条教义本身，哪怕它原先是真确的，哪怕曾有过大批英勇无畏的殉道者为之慷慨献身，也难免退化为僵化的教条。人们至多对它持一种肤浅的"习惯性的敬意"，而割断了它与他们内心生活的真实联系。借用中国古代哲人的话，这叫"一犬吠影，百犬吠声"。更严重的是，在镇压不同意见的过程中渐趋僵化的信条教义，还会斫丧人民的智力，阻遏"投给人性更高一部分的其他一切影响"。因而那第二个后果便是，"在精神奴役的一般气氛之中，曾经有过而且也还会再有伟大的个人思想家。可是在那种气氛之中，从来没有而且也永不会有一种智力活跃的人民"（页43、页35）。互相冲突的两种见解还存在第三种也许是更为常见的情形，即它们并不是一个真确、另一个错谬，而是共同分有介于二者之间的真理。因此它们显然也需要在争辩和讨论中互相补充。

密尔以拒绝"一贯正确"的名义为思想和讨论自由所进行的辩护，是他捍卫个人自由的全部权利的中心和重心。因为在他看来，有关它的"所有这些原则都可以适用于人们行动的方式，并不亚于可以适用于人们的意见"（页60）。比他后来的研究自由主义理论的学者则从这样的见解中揭示出更为深刻的意义。Guido De Ruggiero 说："思想自由和宗教自由乃是所有人类自由得以在其中产生和发展的不可侵犯的堡垒。"（《欧洲自由主义的历史》，R·G·科林武德英译本，波士顿：灯塔出版社，1959年，页23）贝易则主张，自由是人类其他价值赖以充分生长的土壤；自由意味着个体性的表达或曰自我表达，而政治言论的自由又是捍卫和促进全部表达自由的一种最至关重要的自由（《自由的结构》，页19—20）。这应当是朝着密尔论证的方向进一步推衍可以得到的必然结论。

如果说良心、思想、感情属于"意识的内向境地"，那么对于良心、思想和感情的表达就不再是纯粹地针对自我，而属于"个人涉及他人的那部分行为"。按照个人行为只有在不涉及他人时才拥有绝对自由的原则，个人的表达自由就不能不受到严重的限制。但是另一方面，离开了表达，思想本身便无法完成或实现；限制表达实质上也就限制了思想。从以言治罪

到惩治"思想罪"至多也只有半步之遥。密尔显然感觉到这种两难的局面。但是他并没有在此种两难前游移不定，而是明确宣布，鉴于表达自由"和思想自由本身几乎同样重要，所依据的理由又大部分相同，所以在实践上是与思想自由分不开的"（页13）。在个人自由和社会凌驾于个人的权威的接界处，密尔总是坚定地站在维护个人的自由权利的那一边战壕里。

这种像猎狗一样警惕地守卫个人自由的意识，还突出地表现为密尔对民主可能带来的"大多数人的暴政"所持的高度警觉。

个人的自由权利，来源于中世纪西方贵族政治。在这个意义上，对西方而言，正如著名的德·斯塔尔夫人所说，自由比专制更为古老。但是将自由从个人的特权转变成为至少是在形式上人人享有的普遍权利，则是近代民主制度的结果。然而民主制度并不能自动地保障个人自由的完全实现。本书最早的汉译者严复简明地概括密尔的这一见解说："贵族之治，则民对贵族而争自由。专制之治，则民对君上而争自由。而立宪民主，其所对而争者，……乃在社会，乃在国群，乃在流俗。"（见严译《群己权界论》卷首，"译凡例"）

也就是说，尽管民主政治下制度程序的价值，主要是以它在多大程度上促进了全体公民的个人自由来估量的，但是民主制度仍蕴含着两种危险，即政治上的"大多数人的暴政"，以及虽然不那么显著、但是也因而更具威胁性的社会自身的暴政，亦即传统、习俗和公共舆论的窒息性支配。在密尔以前的自由主义者例如他的父亲詹姆斯·密尔看来，"民主暴政"是一个不可理喻的概念，因为构成它的那两个词汇的涵义是完全对立的。比他的前辈们又向前跨出一步的地方，是小密尔看出了，那种认为在民主制度下治人者与治于人者将会合二而一，因此个人也不再需要保护自己来防止以国家名义对他进行侵犯的"理想形态"，实际只能是一种天真的幻想。他明确指出，"运用权力的'人民'与权力所加的人民并不永是同一的"；尤其需要防止用所谓"人民的意志"(the will of the people)或者所谓"公众的意志"(the will of the public)来抹煞个人的意志和个人自由的权利（页4、79）。

在这里，我们可以很清楚地看出密尔的自由主义立场中所含蕴的贵

族化的精英意识。密尔是英国自由主义"民主化"的代表人物之一。但他同时又无可奈何地认为,民主政治与社会进步的其他因素的合力,正在日甚一日地扩展着将人类同化的趋向,"把低的提高而把高的降低";民主政治所表达的公众意见有一个特点,"特别地适于使它对个性的任何显著表现不能宽容"。于是民主总是把全体国民降低到智力和意向都堪称平庸的大众水准,用无名的集体暴政去贬抑杰出人物形形色色的个性,磨平他们的思想棱角。这种无形摧残的后果,是可能将人类生活"变成一池死水"(页 79、74、69)。由此可知,密尔对民主制度的赞同,也含有充分动员代议制和议会体制内的各种保障手段,来与民主制度可能酿成的"一大群与个性为敌的势力"相抗衡的意图。他力主通过给予纳税多的人和受过教育的人多于一张的选票的途径来扩大他们的选举权,应当就出于这样的用心。

另一方面,恰恰是以他高度肯定个性多元化为起点,密尔在自由观方面实际超越了他的前辈。从边沁到以老密尔为代表的曼彻斯特学派,都将"最大可能的幸福"作为他们追求的最基本的价值。自由对他们来说是附属于这个根本价值的。在为思想和表达自由作辩护的《论自由》的第二章里,小密尔也基本上把自由作为推进"人类精神福祉(而人类其他一切福祉均有赖于它)"的一种带有工具性质的价值来阐扬。因此他说,是"真理的利益需要有意见的分歧"(页 56、54)。可是在他集中讨论个性的第三章里,他几乎突破了功利主义的"最大幸福"观,而"接近于宣称自由和个人的自发性乃是与幸福本身同等重要的根本价值"(《自由的结构》,页 45)。由此我们就更容易理解,为什么是他而不是别人,会为自由进行前所未有的最令人肠回气荡的辩护。

密尔对"公众的意志"侵犯个人自由领域所保持的高度警惕乃至于敌视的态度,与"法国革命的意识形态之父"卢梭主张通过对"公众意志(这个法语词汇的英文对译词为 general will)"的无保留服从来恢复人类自由的立场存在着重要差别。

自由问题无疑是卢梭政治哲学的中心问题,或者至少是中心问题之一。卢梭认为,人们只有在完全平等的起点上,才能重新获致他在离开自

然状态后久已失去的自由。但是人并不能通过回到自然状态中,而只能通过集体承诺把每一个人的全部权利都毫无保留地让渡给社会的办法,来实现此种平等。由处于这种一无所有的平等状态中的个人所组成的契约集体产生出来的"公众意志",就这样代替了并代表了每个人的个人意志和他的最高利益。服从它,就是服从自己,人因而也就获得了自由;如果有人对它持有疑义,则应强迫他服从之,也就是强迫他"自由"(参见朱坚章《卢梭政治思想中自由观念的分析》,台北《政治大学学报》第 26 期,1972 年 12 月)。

卢梭强调,"公众意志"绝不等同于每个个人的意志的总和。甚至对他本人而言,"公众意志"都是一个有点含糊不清、不那么协调的观念。与"公众意志"到底如何产生的问题联系在一起的是:公众意志应当由谁来表达和解释,又由谁受命而予以执行?所有这些不确定性,就好像是"给了那些声称了解和代表民众真正的、最终的意志的人们一张空白支票,使他们能够以人民的名义行动而完全不顾及人民的真正意志"(见 J·L·塔尔门《集权主义式民主的兴起》,波士顿:灯塔出版社,1952 年,页 49)。实践卢梭理想的法国革命,"热衷于平等,而使自由的希望消火"(见朱坚章前揭论文引述)。欧洲自由主义历史上耐人寻味的这一篇章,近二十年以来刚刚开始被我们读懂,当然是带着对于自身历史体验的切肤之痛。

应当指出,密尔的"公众的意志",远远没有卢梭"公众意志"所具有的那种抽象的逻辑演绎的性质。"公众的意志",在密尔看来,就是"多数或者那些能使自己被承认为多数的人们的意志"(页 4)。他既然拒绝"公众的意志"对个人自由的权利范围的干预,当然就更不会去赞同卢梭对"公众意志"的盲目崇拜。在卢梭和百科全书派的争论中,密尔毫不犹豫地断定,是后者"更近于真理,含有更多的正面真理,而错误还少得多"(页 50)。

写于 1952 年的《论自由》汉文本重印序言,称本书是密尔的"急进自由主义思想"的代表作。作为一个并不是专治西方政治思想史的"业余"读者,我不敢说这个判断是否有误差。但是与密尔在本书中表达的思想相比,以卢梭为代表的欧陆自由主义显然要更加激进得多。不仅如此,对于他的前辈边沁、老密尔,当然更不用说威廉·葛德文思想中的激进倾

向，小密尔似乎也基本上没有继承。贝易因而将英国式的以及卢梭代表的欧陆式自由主义这两种传统分别称为"经验主义—功利主义的传统"和"理想主义传统"；而在边沁、老密尔和小密尔这三个最重要的功利自由主义思想家中，他又称前二者为"正统功利主义者"，以此把他们与约翰·密尔再予区分(《自由的结构》，页36)。它暗示着，英国自由主义激进派的历史命运，到约翰·密尔的时代似乎已经结束了。

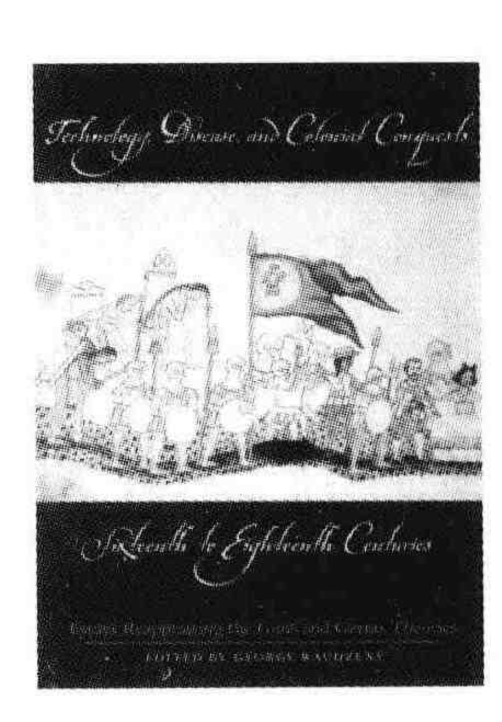
自然，功利自由主义的经验论倾向，在密尔那里一点也没有削弱。他自己说，虽然他是从"一般性的说法"的角度讨论自由的性质和限度，但他不想从抽象权利的概念和逻辑演绎去展开他的讨论。与大多数经验主义哲学家一样，密尔坚持了常识公理化的风格。为了说明个人应有选择自身生活方式的充分自由，他这样写道："一个人只要保有一些说得过去的数量的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是最好的，不是因为这方式本身最好，而是因为这是他的方式。人不像羊一样；就是羊，也不是只只一样而无从辨别的。一个人不能得到一件合身的外衣或一双可脚的靴子，除非量了他的尺寸来定做，或者除非有满满一堆栈的货色来供他挑选；难道说要给他一个合适的生活比要给他一件合适的外衣还容易些，或者说人们彼此之间在整个物质的和精神的构造上的相同比在脚形上的相同会多些吗？"(页72)从人人都有的常识中引申出来的论据一经他点破，似乎是那样的平实易懂。可事实上在他将这一点如此清晰地展示出来以前，人们是不容易把它看得那般透彻的。这正是密尔此书魅力之所在。严复在他的汉文本"译凡例"中说："原书文理颇深，意繁句重。"不知道他为什么会这样说。

不过《论自由》的价值并不仅仅在这一点上。只要人类还存在不自由的状态，只要自由还在遭遇以"一贯正确"自命的形形色色权威的压制，这部好像不止是为某个特定时代而写作的伟大文献，就会继续不断地被满怀着激动心情的人们所传诵，并且远不止是在政治哲学史的意义上。

(原载《百年》第五期，1999年9月)

挑战“火器-病菌制胜”论

——读《十六至十八世纪的技术、疾疫与殖民征服》[1]



《十六至十八世纪的技术、疾疫与殖民征服》书影

流行病和人类的关系，在SARS爆发以后日益成为历史研究中备受关注的话题之一。不过这个问题进入非专业读者的视野，其实早在三十年前就已开始了。1977年出版的《瘟疫与人》，以简练生动的文笔，将以下两个观点传播到相当广泛的读者群中。一是西欧中世纪末的黑死病来源于西征蒙古军带去的鼠疫杆菌。这个以该书作者命名的著名的“麦克尼尔猜想”，不久以前才开始受到学术界的认真怀疑。二是西班牙人征服美洲的两个最关键的制胜因素，是火器与病菌。后者指的是由殖民者无意间带到那里的天花病毒；由于印第安土著对这种陌生的流行病缺乏任何遗传免疫力，为此在人力和精神上都遭受到无法挽回的损失。在后来的二十年间，上述命题在一些带普及性的历史著作中被不断地重复。已出版了两种汉译本的《火器、病菌与钢铁：人类各社会的命运》，就是对它比较新近的又一次综述。

出现于1970年前后的“火器-病菌制胜”论，本来是对差不多流行到1960年代的另一种普遍见解的修正。后者把从哥伦布到工业化时代欧洲殖民扩张的成功，归因于欧洲人在文化甚至种族上的优越性。相比较之下，麦克尼尔一代的学者，把火器和病菌看作是“盗取土地和进行种族

---

[1] George Raudzens edit., *Technology, Dieses and Colonial Conquests, Sixteenth to Eighteenth Centuries: Essays Reappraising the Guns and Germs Theories*, Leiden: Brill, 2001.

屠杀的帝国主义侵略者"手中"不公平的优势",这种观点无论如何意味着认识上的巨大进步。问题在于,像这样极其简单化的概括,果真透视出那两三百年间一系列历史故事的因果模式吗?我们面前这本出版于2001年的论文集,便很集中地反映了专家们对这个问题的最新反思。当他们把原先以长镜头展现的鸟瞰式叙事转换成诸多聚焦于细部的严谨考察时,读者便在惊讶中发现,"简单即美"的原则,有时会给历史思考带来多大的误差!

欧洲在新大陆的殖民扩张史,并不是一部由极少数入侵者凭着火器和钢甲利剑的武力优势,便一举征服在人数上超过他们上万倍的土著印第安居民的传奇剧。西班牙殖民者对秘鲁印加帝国和墨西哥阿兹台克王朝的征服,曾经被当作在极其悬殊的人力对比下以寡敌众的最通俗例证。然而,无论人们怎样解读保存下来的单方面而不完整的资料,都无法把前者看成是一场真正的"战争"。它只是在外交会谈时由客方谈判者蓄意发动的对印加帝国元首的突然袭击,以及随之进行的血腥集体屠杀。而帝国各地的"卡库拉斯",即尚未被帝国政治体系完全"消化"的印第安血缘氏族集团的长老们,则有很多站在西班牙人一边,把推翻印加政权看作是恢复自己祖先古老权利的机会。由不足两千人的入侵者在二十个月内打败拥有两千万人口的阿兹台克王朝的神话,也遮蔽着差不多同样性质的重要事实:阿兹台克首脑直接指挥的军队人数不超过八千;而墨西哥峡谷中其他城市的武装力量,多因反抗王朝向他们征收大量用于祭献的财物而投奔西班牙人的阵营。西班牙对阿兹台克王朝的几乎每一次战斗,都有其印第安人的同盟者们加入其中。

除了以上两个例证,作为欧洲殖民扩张的最初集结地和进一步入侵的基地,在纽英伦、佛罗里达、魁北克和南美(此指印加和阿兹台克以外的地区),西班牙人、英国人和法国人往往通过伴随小规模武装冲突的"渗透"方式,逐步改变新移民在人数上的劣势(在纽英伦,土著从一开始就未占多数),然后再"廓清"那里的土著部落。只有在魁北克,印第安人始终占据多数,但他们大部分对新移民是友好的。因此在欧洲人先后进入上述四个地区的二十年间,并没有大规模的战斗发生。但由于间或的武力冲突、疾病和气候不适应,殖民者的人口损失仍在一半以上。印第安人没

有利用最初的人力优势将殖民者赶回大西洋。而当他们试图抵抗时，他们往往已经失去了在冲突爆发地区内的相对人数优势。大约两百年间，欧洲殖民者面对的大都是分散而间歇性的军事对抗，也遭遇过不计其数的失败，其间鲜有作战的"奇迹"可言。

当然，这并不意味着对美洲的殖民不再是一篇残酷的历史记录；也不是说火器、利剑，包括被称作当日"坦克"的战马，在这当中没有起任何作用。但对军事优势的夸大，往往使人忽略了最终导致欧洲殖民扩张得以成功的其他同样重要、甚至更加重要的因素。例如欧洲对海洋的控制，不但使它能把一批又一批冒险者送到国外，用船上的火炮支持他们在沿海的据点，而且在殖民者和他们的母国之间建立起信息沟通、物资交换和商业往来的巩固联系。另外，推动着普通欧洲人愿意并且能够前赴后继地殖民海外，从而将殖民地坚持下来的扩张性内驱力，也至少与"军事革命"的优势同样值得强调。在这里，既要提防把军事史问题"非军事化"的倾向，同时也要避免将一个有多层因素综合作用的过程当作单纯军事问题来讨论。

天花病毒帮助了入侵美洲的欧洲殖民者，这本来是一种流行很久的说法。然而只是到了 1960 年代的前期，当人口史学者把殖民时代之前的墨西哥印第安人口估计数值从三百万提高到两千五百万时，病菌理论才对解释南美人口令人难以置信的锐减变得至关重要。因为上述估计数值意味着，与 1600 年前后同一地区内土著人口已不足百万相比，在殖民活动开始后的八十年里，南美土著减少了 99.96%以上！正如本书的一位作者指出的，即使到达美洲的两三千西班牙人"除了屠杀印第安人以外什么也没有做，要杀这么多的人，仍然是不可能的。对异族生命的野蛮态度和极度轻视无疑是存在的，但西班牙人毕竟需要活着的印第安人，而不是希望他们都死去"。流行病，尤其是传染性的小疱疹，于是成为理解南美人口灾难性减损必不可少的原因。1986 年出版的一本有关著作写道："殖民征服者的神奇胜利，……在极大程度上是小疱疹病毒的胜利。"专家们还发展了一种有关流行病的"处女地肆虐"论(virgin soil)，用来突显流行疾疫在无感染病史的地区所可能导致的毁灭性后果。直到 1992 年，即哥伦布发现新大陆四百年时，病菌理论仍然是被历史学家们普遍接受的见解。

但是，从有关 16 世纪南美天花疫情的并不翔实的历史资料所获得的

印象,却与现代流行病学告诉我们的知识很不一致。最容易致死、并且最快杀死患者的菌株,从流行病学的角度来看,往往较少危险性。因为患者在疱疹发作之前就会死于严重的败血症,所以他们体内的病菌还来不及脱逸出来感染其他人。只有处在发作期间的天花患者才会把病毒传染给他者。病毒会粘附在从患者咽喉或者鼻腔喷出的液体星沫中,通过呼吸道进入他者体内而使之致病。病毒当然也会附着于患者的衣物、疱液乃至痂屑里;但除非被人吸入体内,它们并不会引起感染。因此,"尽管累年积月地计算起来,它确实杀死了数百万的患者,但小疱疹仍不能算是一种高感染性的疾病"。它传播得并不快,也不会传播得很远。所谓缺乏遗传免疫力的推断也被医学证明是不可靠的。所有在最近三四十年间没有病史的人群都是天花的"处女地";在这方面,欧洲人和美洲人之间并不存在原先想象的那种差异。关于美洲人群基因的过分同一性提高了天花致死率的说法,也未经严格的科学论证。对天花在南美所造成的惊人杀伤力的质疑,迫使历史学反过来思考有关16世纪前后南美人口数量突变的结论究竟是否实在,思考同殖民者的接触而引起的当地居民在社会、经济及其生活方式方面的变迁(如农业耕作方法的改变、煤矿劳力需求的上升等),是否比欧洲人带去的天花病毒更大程度地导致了印第安人死亡率的迅速攀升。最后这一点是很重要的。因为虽然在欧洲人到达那里的一百年之内,美洲土著人口的损失未必高达99%,但这个比例至少不会太低于80%。可惜,本书对这方面的讨论颇欠充分。

本书的作者们极其重视在历史学细部研究所要求的复杂性与历史叙事所要求的完整性之间保持恰当的张力。过分沉溺于细节性、技术性的探讨,会使经验研究因为完全无益于对历史时代感的把握而失去其生命力;但如果不从必要的细部考察入手,缺乏专门化的技术支撑,又极容易产生过时的、误导的大尺度历史概括。历史学家要使自己的研究成果进入尽可能广泛的读者层,必须进行这种大尺度的概括(the big generations);但与此同时,他们也必须努力避免将历史叙事过分地简单化。这也许就是本书在它所讨论的具体主题之外,给予读者的最重要启发。

(原载《文汇报》2005年6月26日"学林"版。发表时与王玉珍共同署名)

假如海瑞不罢官

在中国历史上，恐怕很少有几个官员曾像海瑞那样，在生前和身后再三、再四地发达到举国闻名的地步。他第一次名震天下，事出于他以中下级官员的微贱身份呈递给为求长生不死而沉迷于神仙道术的嘉靖皇帝的那道《治安疏》。与官场中人恪守"天子圣明兮臣罪当诛"的犬儒态度相反，海瑞在上疏里直言不讳地说："天下的人们以为陛下偏离正道已经很久了。"他还用谐音将当朝皇帝的年号"嘉靖"读作"家净"，说它的意思就是"家家户户都被搜刮干净"。他甚至置办好一口棺材，预备为这一番犯颜直谏而领受死罪。这倒反过来将了嘉靖皇帝一军。海瑞被投入"诏狱"，但刑部对他的死刑判决却被皇帝本人搁置。不满一年，嘉靖死去；海瑞被新即位的隆庆帝以先王"遗诏"的名义释放出狱。重入仕途的海瑞，在京城和南京作了两年多闲官后，终于获得一个可以施展抱负的江南巡抚的职位。在苏州，他很快以勒令江南富豪退回被他们侵占的弱户田产等严厉举措而第二次轰动朝野，但因此也在八个月内就被迫离职，回到海南故乡。十多年后，深受万历母太后信用的张居正去世，万历帝把幼年即位以来一直遭受苛刻管束的积怨统统发泄到这位刚刚作古的"老先生"身上。翌年，万历就追夺张居正生前所受官阶，清算朝廷中的张居正余党；于是海瑞被当作受张居正集团排斥的正人君子再次出山，这一年他七十二岁。然而使万历君臣们又一次大吃一惊的是，这个倔老头一点也没有改变他爱捅娄子的脾性。这回他上书要求对贪赃枉法的官吏实行"剥皮囊草"的处罚。无论当局重新起用海瑞的最初动机如何，这封"意真语切而近于憨"的上书，肯定最终决定了海瑞被当局冷落的命运。复出不过两年，他就郁郁不欢地死于南京任上。又过了将近四百年，由于那场揭开十年大乱序幕的对新编历史剧《海瑞罢官》的批判，海瑞再次在中国成为家

喻户晓的人物。而最近正在播出的描写他的电视连续剧，是否又会在完全不同的情景中推动新一轮的“海瑞热”？


海瑞

从“公案”题材的说话故事中发展出来的关于清官的小说、曲艺和戏曲，在民间向来拥有大量的喜爱者。曾经有人说，清官使人们对本应加以仇恨的政权产生幻想，所以他们的危害似乎至少也不比贪官小。这话不能说完全没有道理。但如果换个角度想一想，一个人身染病痛，又没有条件接受手术予以根治（且不说手术“根治”有多少可靠性），那么他就不应该尽可能地找一点止痛药或镇定剂来缓解自己的痛苦？难道我们可以因为病人的伤痛无法根治，便把竭力设法减缓他病情的好心人和往他的创口上撒盐的恶人视同一律吗？

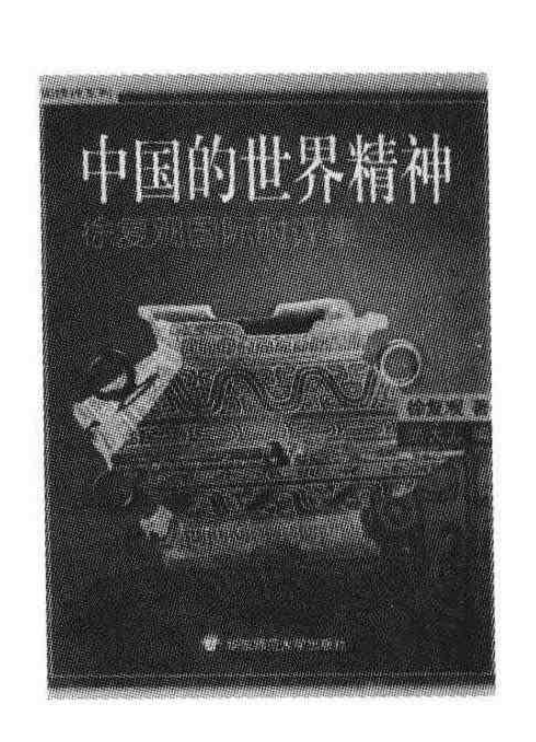
清官有不同的类型。例如包公，虽然也曾为秉公执法而对君上“鲠吭逆心”，但总的说来，他“不尚苛刻”，因而与海瑞的偏隘执拗形成很大的差别。这里自然有个人秉性的不同，但无疑也有时代背景的影响。与包公相比，海瑞处在时政和人心都更为败坏的社会环境里。在他看来，政治的颓坏全因为士大夫崇奉口是心非、因循苟且的“乡愿”作风，所以“乡愿去大奸恶不甚远”。他痛恨“医国者只一味甘草”，力主用重药来矫治乡愿，结果却被朝廷上下视为乖僻夸诞、不近情理。是那个时代，将更多的悲剧色彩赋予海瑞。

历史拒绝假设。但我们还是禁不住想追问：如果海瑞不是被罢官，而是进京做了宰辅，后来的人们将会如何看待他？最可能的是，他会变作第二个刚愎自用的“拗相公”王安石。他力图挽回吏治腐败、社会矛盾日趋尖锐的形势，但是他的那一套治国策，对政治的澄清未必有大效，却会像他所要矫治的病症同样地抑制当日中国的农业和农村手工业中商品经济的扩展，以及社会关系的划时代变迁。海瑞的挫折，成就了一个令人扼腕的悲剧英雄，却也使他得以避免更惨烈的失败和如同王安石所受到的“大奸似忠”一类的恶评。历史在这里充分展现出它“吊诡”的形态。

（本文原载《中学生报》，具体日期未克查核）

良心照察下的国际政治

——《中国的世界精神》[1]导读



《中国的世界精神》书影

呈现在读者面前的这一册时事评论结集，是从徐复观先生一生最后三十年间（也就是1950年代至1970年代）发表在港台报章杂志上的有关国际政治的述评、随笔中编选出来的。在上述三十年中，徐复观的个人生活经历了几度曲折转变：先是脱离国民党官场而尝试一面在大学教书，一面主办某政论杂志，四五年后终于将自己的主要精力转向古代中国思想文化史的教学、探讨，到1969年又因故从台湾东海大学退休，移居香港而专注于学术研究与写作。与这番“漫长而艰苦地研究历程”相始终[2]，他同时也一直关注着自己所在的那个社会及其方圆以外整个人间世界的重大动向或事件。因此，三十年里，除了等身的学术专著，他还断断续续地撰写出数量巨大的时评类杂文，而其中相当一部分即以国际政治为话题。

徐复观的杂文写作，或许部分地与“稻粱谋”有一点关系。特别是在香港的十多年，用他自己的话来说，“要靠这些杂文和刊出这些杂文后面的友谊来维持生活”。然而，驱使他欲罢不能地无法忘情于杂文创作的最重要动力，还是来源于以超乎一己之私的情怀去切入人世、直面人类生存

---

① 《中国的世界精神：徐复观国际时评集》，姚大力编，上海：华东师范大学出版社，2004年。

② 语见徐复观《杂文自序》，见《徐复观杂文》，“时报书系”241，台北：时报文化出版事业有限公司，1979年。

困境的儒家人生态度。他说，是他的"良心"在压迫着他"不能不写"。因此，在香港，"每星期七天，五天时间我是面对古人。一天半或两天我又面对当代。这种十年如一日地上下古今在生活中的循环变换，都来自我们国家的遭遇对我所加的鞭策"[①]。这样的心境，往往更直接而明确地透露在他的诸多杂文之中，其程度要远远超过它们在更加专门化的学术论著之中所获得的表达。

我们都知道，有关国际政治的时事评论，就像新闻一样，它的生命力经常与最强烈的时效性紧密联系在一起。当今的读者在披阅徐复观的国际政治杂文时，是否会产生某种"恍若隔世"的疏离感？这种疏离感甚至具有双重的性质：因为不仅这些杂文的写作年代距今多已长达三四十年之久，而且它们整个地属于那个特定的"冷战"时代，亦即从二次大战后开始的、分别以美国和前苏联为轴心的世界两大阵营之间对峙和敌视的历史时代的产物。时至今日，尽管人们在如何看待1990年代以往的国际政治格局方面还存在很大的分歧，"冷战"的终结无论如何总已是为绝大多数人所接受的一项共识。既然如此，现在推出这样一本书，会不会从一开始就是一桩过时的举动？

我们也知道，国际政治学作为极具实践性、因而在各国都受到政府和社会大众普遍关注的"显学"，本是一个涵盖面很广泛的庞大知识领域。不同的国际政治学家可能聚焦于不同的重大国际问题，从而将这个庞大领域进一步分割成许多高度专门化的学术分野，诸如外交与国际法，武力裁减、防止核扩散和国际关系中的武力使用，国际合作组织和国际体制，生态、自然资源与人类的可持续发展，国际社会中的人权与正义原则等等。当然，学者们还会按照他们所服膺的不同学术流派所主张的不同理论预设，或它们切入问题的不同视角，去阐释国际政治中的种种事件与现象。虽然在今天，流派纷呈的当代国际关系论坛显现出比往日更为动态、

① 语见徐复观前揭文。

更加多元化、更错综复杂的面貌[1]，但是那些五花八门的理论主张，其实大多数在二三十年之前就已经以这样或那样的形式现身了。徐复观虽曾在某个农业院校里讲授过"国际组织与国际现势"这样一门课，但他实际上并不是一个国际政治学家；他对国际政治的思考评论，似乎也不曾与当日国际关系理论的"谱系"发生什么直接的关系。在这个意义上，他的见解可以说是"非专业"的。

我们同样知道，在他的最后三十年里，徐复观从一个"曾经尝试过政治，却万分痛恨政治"的人，成就为著作丰富的"儒学思想家"，成为熊十力之后与唐君毅、牟宗三并列的现代新儒家阵线中的代表性学者[2]。不难推想，徐复观的国际政治观，亦以儒家传统作为重要的思想资源。问题恰恰在于，传统儒家的世界秩序观念，以"天下中国观"作为核心，中国不但是天下的中心所在，而且简直就是天下唯一的国家。对世界秩序作如是想象，既然阻抑了与均衡的多国体系有关的各种观念、制度的发育和成长，在儒家传统中因而也就难以发展出对国际政治的必要意识以及相关

---

① 例如"后经典现实主义"学说就在近十年里崛起于国际关系理论的现实主义学派内部，并向冷战时期长时间地在西方学术界居支配地位的新现实主义传统提出有力的挑战。而各种自由主义的理论，包括强调相互依赖共存的新自由主义制度学派乃至民主自由主义学派等，也都在"后冷战时期"变得异常活跃；民主自由学派的麦克尔·多伊勒甚至大胆地预言，自由民主化在全球的胜利将发生在2050至2100年之间。参见S·G·布鲁克斯《争论中的现实主义各学派》，《国际组织》卷51·3(1997)；S·M·瓦尔特《国际关系：一个世界，多种理论》，《外交政策》1998年春季号。后一篇论文概括地讨论了冷战时期国际关系理论的各种主要范式及其在后冷战时代的新演变，尤可参阅。

② 徐复观在《旧梦·明天》一文中为自己的墓碑预拟了一则三十字题铭："这里埋的，是曾经尝试过政治，却万分痛恨政治的一个农村的儿子——徐复观"。"儒学思想家"的定评，见杜维明《徐复观先生的胸怀：为纪念一位体现忧患意识的儒学思想家而作》，《中国时报》1983年5月1日。关于徐复观在现代新儒家传统中的地位，见余英时《血泪凝成真精神》，《中国时报》1982年4月2日。

的知识技术体系[①]。就国际政治问题而言，儒家思想充其量不过是一脉“贫矿”。所以，凭藉儒家传统议论国际政治，对常人来说，难免会产生以尺短之拙奋臆遽谈的畏忌。

然而，令人吃惊、更令人深为佩服的是，时过境迁数十年，回头来阅读徐复观所写的那些多半属于即兴式、随感式的国际评论，我们发现它们竟然完全超越了上面提到的种种看来很难规避的客观限制，而使今天的人们依然能强烈地体认出一个处于失望之中、却始终未曾失望的智者对他那个时代的思考，以及其中所蕴含的洞见、关怀与虎虎生气，并使人深深地为之感动。

成都“武侯祠”里有一副著名的对联，上联的最后一句写道：“自古知兵非好战”。徐复观的国际政治杂文，不见得是国际政治圈内的专门者写得出来的。它们更贴近一般人们的思想和理解方式，却又以其底于平实而极乎高远的睿智引导读者去超越常识(但绝不违背常理)。我想，也许这就是本书的最大价值之所在。

西方国际法的奠基者 H·格罗梯乌曾将他于 1625 年出版的《论战争与和平的法律》一书献给法王路易第八。他宣称：“因本书乃以正义的名义写成”。我们不应怀疑，格罗梯乌这句话至少带有某种程度的真诚和理想成分；但我们同样也无法怀疑，国际体系中以强凌弱、以冲突与勾结互

---

① 以“天下中国观”为核心的儒家世界秩序观念，通过两种方式来协调自身形态与现实世界之间的不一致。一是将相对独立乃至完全独立的国家或地区边缘化。为中央王朝的权威辐射体系所笼罩的世界被分为两个部分，即由国家编户齐民所组成的中央王朝的直接统治区，以及“朝贡”地区。后者又可以分为三个层次：一、被纳入中央王朝官职体系、由中央王朝行使间接统治权的“羁縻—土官”地区；二、履行朝贡义务但不接受中央王朝官职委任的国家或地区；三、只有互市而与中国没有任何臣属关系，但也被看作属于“朝贡”体系的国家或地区。在这样的世界结构中，尽管中央王朝的控制力随上述四个层次的空间转移而逐次递减，终至于零，但在观念上它仍然被认为是覆盖了全部已知世界。二是将汉文明核心地区在历史上的多次分裂看作只是统一国家衰败时的不正常局面和下一次统一的孕育期。而分裂时期国家与国家之间的征服和统治关系，于是也就从国与国之间的关系被转换成了为实现“中国”内部的统一而进行的征服和统治的关系。因此，传统中国分裂时期存在于操作层面上的处理“国际关系”的惯例、规则和外交实践，只是一些“权宜之计”。它们似乎完全没有触动意识形态层面上儒家的世界秩序观。

相推动的“无秩序”性质，直到今天仍然是一种更大程度上的现实。在这样的背景下，对某一方滥用强力的最可靠制约，只能是对立的那一方手里旗鼓相当的实力。在有些至关紧要的历史关头，理想和现实的尖锐矛盾甚至使人无所适从。R·阿隆说过，如果法国在1933年采纳皮尔苏兹基元帅用武力推翻希特勒的主张，那么它无疑是违反了不干涉他国内政的原则，并侵犯了德国人民自由地选择国家制度和领袖的权利；而另一方面，历史学家也就永远不可能知道，此举将可以使人类避免何等巨大而持久的灾难。阿隆接着写道：“现在对这段还不能算已经完全过去的历史进行带反讽意味的评论，我并不想暗示其中存在的道德问题，而是为了指明国家间关系之真实性质的某些后果。由于各国至今坚持将法律操纵在自己手里，并且只是从他们自身的荣誉出发考量形势，因此最终地分析起来，国家的生存只能依赖于各国实力的均势，而政治家的职责所在，则是将那个以命运托付斯人的国家置于最首要的考虑。国家的这种自我中心主义，是从支配着国家之间相互关系的、哲学家们所谓的‘自然状态’中逻辑地派生出来的。”[①]

第二次世界大战之后的几乎半个世纪里，世界政治格局中强国均势的最基本的历史特征，就是它从战前由五六个大国支配世界的多极体系转变为由美苏二霸担纲的两极均势。但自1960年代末期以后，这幅过分简单的“均势图”越来越难以体现国际政治的复杂情状。因此，徐复观在1970年代的第一年便在他的时评中提出，以美、苏、中的“三角关系为主的国际政治”时代正在到来[②]。

在他看来，这种变化是由几方面的因素促成的。其一是美国在“越南战争综合症”(以及稍后发生的1970年代前期西方经济全面滑坡)的影响下显示出一派衰相，导致它在国际问题上的“软体化”。当日的中国人甚至用这样一个生动比喻来形容他们想象中的美国国势：“大船破了，还有两担钉”。其二，上述形势当然使苏联在美苏对峙中渐趋上风。“从去年

---

① R·阿隆《和平与战争：一种国际关系的理论》，R·霍华德和A·B·弗克斯英译本，纽约：弗里德里克·A·珀莱杰出版社，1968年，页580。

② 见徐氏《七十年代的国际三角关系》，已收入本书。

(引者按:此指1968年)八月出兵侵占捷克为一明显标志,苏联在东欧,在中东,在地中海,在南、北非,在远东,在印度洋,在大西洋、太平洋,不是为所欲为,便是步步进逼。……可以说,苏联占尽了便宜,美国吃尽了苦头。"①其三,从中苏分歧的公开化直到双方在边境以兵戎相见,又表明"共产主义阵营"非但不是铁板一块,而且"国际角逐的基线",正在从苏、美对抗滑向中、苏对抗。因为这样的形势,中国被"在国际行情中估计得日益强大";而美国则力图利用中、苏、美的三角关系,重新争取在均势中的主导地位。徐复观写道,尽管美国官方几次三番地公开表白"无意用中、苏冲突以取利。……但中国人熟悉庄子'以无用为用'的思想,所以立刻了解到美国人所说的不用,正是想利用"。"西和东紧"的局势使中美关系的缓和成为势所必然:在他作出这样预言的时候,中国人还没有开展"以小球推动大球"的"乒乓外交";毛主席在即将发表的著名的"五·二〇"谈话中,仍将号召"全世界人民团结起来,打倒美帝国主义及其一切走狗"。徐复观的看法显然不能说是没有眼光的。

在徐复观标揭"三角关系"论的时候,中国大陆的外交所推行的,是一条"第三世界路线"②。这条路线的基本战略,是竭力促成"七处冒烟,八处点火"的世界革命形势,将毫不妥协地站在反对"美帝苏修"两霸立场上的中国看作是代表着人类进步的责无旁贷的时代中坚。和"第三世界路线"相比较,"三角关系"论对中国在世界政治中的价值定位自然有巨大的差异。但是二者对中国在国际均势中的分量估计却颇有一致之处,即把

---

① 徐复观《美国世界战略的转换》,原载《华侨日报》1969年9月26日。在从1970年代到1980年代的整个冷战后期,恐苏症是一种相当普遍的国际思潮。虽然有些学者,如强调国际权势均衡的新现实主义学者肯尼斯·华尔兹,在1980年代业已指出,苏联正在走向退坡;但它没能阻止上述思潮的流行。当时的美国总统里根就曾宣称,"他们(指苏联——引者)已经全方位地超过了我们","已成为世界上最强大的军事国家"。中国在那时将"苏修社会帝国主义"列为自己的头号敌人,并且因此而寻求与美国的缓和,这也部分地与上述思潮有关。

② P·V·奈斯指出,在共和国的前四十年中,中国在处理外交关系时的身份认同主要由两个部分组成,即将自己定位为既属于第三世界,又是一个社会主义国家。因此中国在这个时期的外交政策可以划分为以下三个阶段:"社会主义路线"时期(1949年至1957年),"第三世界路线"时期(1960年至1970年),以及"现代化和向西方开放的路线"时期(1978年起)。见他的论文《作为第三世界国家的中国:外交政策与官方的民族国家认同》,载狄默尔和金主编《中国寻求民族国家的认同》,康奈尔大学出版社,1991年。

中国视为决定全球战略局势的三大主角之一。

很可能与中国大陆的绝大部分人一样，徐复观当时大概无法知道，中国经济那时候已经在“抓革命，促生产”的响亮口号下逐渐走近“崩溃的边缘”。即便如此，中国的地位还是被他估价得过高了。他的“三角关系”论，很大程度上来自基辛格。但基辛格对当日国际局势的见解似乎还没有如此偏颇。他说，从军事意义上说，仍然只有两个超级大国，即美国和苏联；在经济方面，则要加上日本和西欧；在政治方面，那就还必须把中国算进去，——但他又急忙补充说，中国与其他大国“仍然有巨大的差别”。基辛格在阐述“军事上两极而政治上多极”的国际格局时，总是不忘记将欧洲和世界其他地区（包含中国）并提[①]。那么，是什么原因使得徐复观如此看重“三角关系”的意义呢？

我想，在徐复观对当日局势的看法里，有一个观念一直导致着他思想深处不由自主的紧张和忧患。这就是从当时看来势力已压过美国的苏联在与西方缓和的同时，正加紧准备“中、苏对决”。1969 年夏天，他写道：当前苏联的世界战略，是钳制美国，稳住美国，进一步把中国以外的亚洲诸国组成对中国的经济、军事包围圈，最后达到解决中国的目的。同年底，他又写道：“苏联多方面的外交活动的目的，只集中在一点，即是对中共要使用军事的闪击战加以重点的摧毁，要使在外交的部署上用安排‘金锁锁金龙’的方式把中共困死。”[②]因此他以为，遏制苏联扩张不但已经成为美国和中国的共同利益，而且也是中国摆脱这一凶险的最好选择。

从徐复观的政治立场来说，他原本或许并不喜欢看到中美关系的缓和。但当他面对苏联“对新疆的土地与铀矿的获得，及在大陆上树立一个傀儡政权的野心”时[③]，徐复观毫不犹豫地表示，“只要是中国人”，就只能有一种共同的立足点，“即是维护自己国家领土主权的完整，在这种地方，

---

① 见基辛格《美国外交政策的中心问题》，载《美国对外政策（论文三篇）》，复旦大学资本主义国家经济研究所、上海市直属机关“五·七”干校六连汉译本，上海，1973 年；《基辛格抵莫斯科》（法新社华盛顿电），载《参考消息》1973 年 5 月 6 日。

② 见《苏联当前的世界战略》，原载《华侨日报》1969 年 7 月 21 日；《岁尾年头看世局》，原载《华侨日报》1969 年 12 月 30 日。

③ 《美国世界战略的转换》。

不应当有两种看法"。在后来的中越战争爆发时，他又写道："我想只要是中国人，……不论对国内政治问题的意见，是对立得如何尖锐，但我深信，这类关系国家民族千百年利害荣辱的对外战争，是作为一个中国人所应勇敢接受的最基本的考验"[①]。对 1976 年末苏联发出的与中国的和解表示，他同样写道："我站在一个中国人的立场上认定，假使苏联有和解的诚意，必须把驻在外蒙的苏军完全撤出"[②]。看来，对中国面临外来威胁的命运安危的严重关切，使徐复观"站在一个中国人的立场上"而超越了意识形态对立的限制。他说过："站在人的立场，不能不讲良心。站在国家的立场，不能不计利害。"[③]他的"三角关系"论，似乎并不完全是从国际均势的观照中推导出来的，而且也反映出他情不由衷的爱国之心。十分可能，正是这种对国家和民族前途的发自内心的关切，使他在无意之间就放大了"三角关系"在当日国际政治中的意义。

诚然，面对纷纭复杂的国际形势，任何一个有现实意识和负责态度的人，都无法回避如下的问题，即如何在国际社会中去推动和巩固能够最大限度地实现自己国家正当利益的权势均衡。尽管如此，徐复观没有因此陷入阿隆所谓"国家的自我中心主义"，把保持对自己有利的战略均势看作国际政治中压倒一切的目标。

1971 年 3 月，原属巴基斯坦东部疆土的人民争取自治、起码公民权和自由的群众运动遭到政府的残酷镇压。上百万人被屠杀，上千万人逃亡到印度，由此导致巴基斯坦内战的正式爆发和孟加拉国独立宣言的发表。从地缘政治的角度考虑问题，孟加拉的建国运动受到正与巴基斯坦相敌对的印度的支持，而印度的背后则是苏联；因此巴基斯坦对东部领土统治权的瓦解，意味着苏联势力在南亚次大陆及印度洋地区的扩张。然而徐复观并没有被"均势"的迷魂汤灌得六神无主。他虽然"一向是反对苏联的野心和手段的"，但这次却明确表示，若站在是否尊重孟加拉人民

---

① 《终于要打这一仗》，原载《华侨日报》1979 年 2 月 19 日。

② 《一九七三年的待望》，原载《华侨日报》1973 年 1 月 3 日；《苏联"有限主权论"的扩张与贯彻》，原载《华侨日报》1976 年 11 月 3 日。

③ 《以色列人应放弃"冤冤相报"的观念》，原载《华侨日报》1974 年 5 月 23 日。

意愿的立场上看问题，则苏联的态度较之美国"实在有更多的说服力"[1]。难能可贵的是，"两大阵营"对峙的严峻局势和利害算计，没有能动摇他对"人民决定一切"这一原则的坚定信念。

推动或调整国际均势的结构，必须采纳正当的手段。在这方面，徐复观原则上不同意那种机诈式的"外交奇招"。中国历史上的战国年间曾是"纵横家"逞雄天下的时代。那时候，"游说权谋之徒见贵于俗，……左右倾侧，……横则秦帝，从则楚王；所在国重，所去国轻"[2]。但对战国以"波谲云诡"的诈术代替春秋时尊礼重信的时代风气，徐复观一无好感。1970年代出现了一位轰动一时的现代纵横家，就是先后做过尼克松和福特这两个美国总统的国务卿、以擅长"高峰秘密外交"著称的基辛格。同样地，徐复观对他也不欣赏。他称他为"西方鬼谷子"，称他是"机灵的大滑头"，说他呈现了一副"机巧变诈的形相"、"赌轮盘的大亨的形相"[3]。从一次大战以来，秘密外交的批评者一向指责它是"叛卖的帮凶"，是在各国政府之间以及政府与它的人民之间导致不确定关系和误解的根源。但是，国际社会面临的现实，使各国至今还只能在"公开缔约，秘密达成"的共识性限制下，有条件地允许这种"必要的罪恶"继续存在。徐复观没有一概地反对秘密外交。他也承认美国当初对自己的外交战略进行大幅度的调整乃有"不得不然"的历史理由。但他反对尼克松和基辛格们"以闪电的方式"，"在一眨眼之间"，"在事先没有半丝半毫的朕兆"的情况下，便公然违背自己从前的盟约与承诺。他因此将这种手腕称为"尼克松外交的污点"。他说："尼克松是有些外交手法的，但手法太高明之处，即是他的污点所在。"[4]

不幸而被他言中。在徐复观批评尼克松"手法太高明之处，即是他的污点所在"后不久，便发生了有名的"水门窃听"事件；又一年后，这桩丑闻

---

① 《人民决定一切：印、巴之战应有的归趋》，原载《华侨日报》1971年12月16日。关于这件事，又可参见1971年12月6日《人民日报》社论：《荒谬绝伦的逻辑，明目张胆的侵略》。

② 刘向《〈战国策〉书录》。文中"横"、"从"（即"纵"），分别意谓连横、合纵之策的成功。

③ 《国际政治上日本又遇到了一阵神风吗?》，已收入本书；《美国国际政治形相的重建》，原载《华侨日报》1975年6月15日。

④ 《尼克松外交的污点》，已收入本书。

东窗事发，引起“白宫的大地震”。结局是尼克松被迫辞职。虽然最终导致他栽跟斗的不是“外交的污点”，但那“污点”的根源却是相同的，即以施行诈术为高明，结果反而为聪明所累。有人说，“水门事件”不过是后台政治中的家常戏，尼克松只是稍欠运气而已。这等于是说，因为人类社会做不到杜绝偷盗，所以就不应当惩治偷盗，甚至视惩治偷盗的主张为“幼稚”。徐复观对这种以玩世不恭为深刻的立场深自不以为然。所以他说：“道德没有什么形而上学，只是在诚实的生活上立基”。所以他会感叹地问道：“何年何月，我们才能出现水门事件？”①

徐复观对尼克松“外交奇招”的批评，应该带有某种程度的切肤之痛。但同时，这也完全符合他所信奉的人类政治中的根本价值。

这种根本的价值，就是以仁爱为内容的道德自觉；徐复观在不少场合直接叫它作“良心”。他说：“‘不忍人之心，人皆有之’，这是无间于中外，而可当下加以证验的。”“顺着良心所发出的简单平易的良知良能，永远是人类向前生存，向上发展的基点。真正伟大地事功，都必须由此一基点伸展上去。”良心使人们能够超越这种或那种特定的信仰，自然而然地使他们汇合在一起。在这个意义上，良心可以成为真信仰的见证：“人只有在良心上超越了他的信仰，才可以证明他所信仰的是上帝。良心的隐退，即是上帝的隐退；于是而始有各种不同信仰的斗争、排斥。”因此，走出冷战的根本途径，在于仁爱精神和良心的发扬②。徐复观指出，正是在这一点上，中国文化显示出它独特的优越性。

他认为，在西方，对道德的价值体认最深的，莫过于康德。“但康德必须用二律背反的方法，费这大的思辨力量，以证明道德理性的存在。这是说明西方文化的习性，不把人当下可以验证的道德事实加以承认而肯定其价值；……于是每一个人所具有的仁爱之心，不能在学术文化上取得其应有之价值地位，……致使人性中最宝贵的这一部分，被抑压泯没，不复

① 《美国政治的梦魇》，原载《华侨日报》；《何年何月，我们才能出现水门事件？》，已收入本书。

② 见《当前思想家的任务》、《一个中国人读尼克逊的就职演说》、《上帝·良心·南越》，均已收入本书。

在人生社会中发生应有的作用。"[1]中国文化却是"在具体生命上立脚的文化;是在具体生命与具体生命之间,直接晤面的文化;[它]……以具体生命的自我完成为目的"[2]。所以儒家文化"抓住人心当下一念所自然呈现出来的不忍人之心,亦即是仁爱之心,确定其为人生根本价值之所在"。正因为如此,儒家总是能够把中国人的感情,在紧要关头"从直接的利害中推扩出去,从仇恨中转出伟大的爱来"[3]。徐复观把这种"伟大的爱"看作人类希望的根本之所在。

理想主义的色彩,就这样弥散、穿透在他的全部国际时评中。东西方的"鬼谷子"们尽可以自以为深刻地讥诮徐复观说:"你何曾看见过有什么'理想'能真正地在国际政治中落实?"但这样的诘难不过暴露出诘难者自身极其肤浅的深刻,或曰极其深刻的肤浅而已。一般人在现实生活中,的确很难做得到以理想为唯一的行事准则。但理想是远方的地平线,它不即不离地指引、鼓舞着人们朝前走,从而使人和人类社会能不断地获得提升。相形之下,徐复观的"天真"比鬼谷子们的自以为是还要深刻得多、宝贵得多。他的答复,其实也早已经写进了他的评论。他说:"把问题摆在时间的平面上看,良心似乎无凭而更无力。但把问题拉长在历史之流中去看,则良心是可凭而又是有力的。"[4]

以良心为道德内容,以当下、直接的照察和判断来紧扣良心、印证良心。很明显,这样的理想主义主张,是以宋明新儒家作为思想资源的。不过,徐复观立基于理想主义的国际政治观,又超出了宋明新儒学的时代限制。在他看来,在现代环境中"人同此心,心同此理"的法则,集中地反映在自由的市场经济、民主政治和以政府行为来调整自由经济下财富及其他生活资源分配的社会主义这样三种重要的制度体系之中。关于三者能否从中国本土的传统中独立生成并发展起来,理论家们可能还会继续争论一百年。徐复观的视角,则是要为它们在当代中国实现成功的重建,而

---

① 《当前思想家的任务》。

② 《在日本暴力主义的背后》,已收入本书。

③ 《何应钦在日本》,原载《华侨日报》1951年5月4日,署名司托噶。

④ 《良心·政治·东方人》,已收入本书。

在中国传统中开发出为制度榫接所必需的本土资源。以这样的逻辑去理解徐复观，我们才能懂得，例如关于民主政治，为什么他有时候说中国文化精神是“可真正培植民主自由的基础”，有时候又慨叹儒家没能构建出与实现民主政治的目的“相适应的手段”，甚至把这一点看作是“东方人的良心呈现所受的最大的限制”、中国文化中“最大的污点”[①]。他的基本见解其实是一贯的，其中本不存在什么摇摆或恍惚不定。

所以，笼统地用“新儒学”来界定徐复观的国际政治观，是很容易导致误解的。学术界现在有一种见解，把现代新儒学称为“新的儒学”（New Confucianism），以便将它与专指宋明理学的“新一儒学”（Neo-Confucianism）区别开来。主张在现代制度环境中去推展儒家文化，这是以徐复观作为代表之一的现代新儒学立场的一个最显著的特点。在这个意义上，我们可以说，徐复观所阐扬的“中国的世界精神”，即是现代新儒家的“世界精神”。

现代新儒家的世界精神，与国际关系理论中以“自由民主主义”为标帜的一个新自由主义学派的见解颇有相近之处。二者都带有很强的理想主义色彩；都把政治民主的扩大看作实现世界和平的关键；都把各国的国内政治看作是与国际层面上权势与利益争夺同等重要、甚至更加重要的国际政治活动及国际关系变化的动力。徐复观说，凡属重大的政治决策，往往无国际、国内之分，这一点“却容易为人所忽略。一个国家，内政所要求的，常常形成国际政治活动的方针。而国际政治的大势，也常常反转来，决定内政各种发展的方向”[②]。对各国国内的重大事变和社会文化的思考，因而也就构成了他观照国际政治的重要组成部分。

世局的变化实在不容易穷尽。在掂量各国的国内政治时，徐复观想守住的，是一种“直指人心”式的根本尺度，就是看它们是否贴近大多数国民的意志。不少政治家把民意看作是可以操纵、玩弄其或劫夺的东西。

---

① 见《中、美关系的回顾与前瞻》、《南韩今后的道路》、《良心·政治·东方人》、《美国水门事件的归结》。均已收入本书。

② 《在和平中战斗：对国际局势之一探索》，原载《征信新闻报》1964年1月1日。

徐复观则与这样的人截然不同,他对民意抱有极大的敬畏之心。他说,"人民的命运,必须操在人民自己手上;人民的错误,让人民自己去修正,这是较之任何'代天行道'的政治观念和组织形式,更能给人类以安全感。"其实,所谓"理义",并不是什么高深不可测的东西,所以也本不必非由某些先知先觉者来传授给人民。"多数人的好恶之情即通于理,多数人的利即通于义。所以多数人的自身,即是情与理、义与利之间的结果"[1]。

徐复观对人民意志的见解有两个强调点,一是他认定大多数人的判断,在大是大非上一定可以成立,所以是不应该违反的。他肯定儒家关于人民"愚而神"的看法:"从知识分子的知识水准来说,人民是愚。但对于大是大非,大利大害的判断能力,人民反常在知识分子之上。……所以儒家便认定人民由是非利害的判断而来的好恶,是可以信任的。"[2]二是他坚持人民是具体的,由每一个不可忽视的个体所构成。他对以下那种谬论持强烈的抵斥立场,即认为"个体不过是全体的符号;符号本身没有价值,价值是在作为实体的全体"。如果以"人民"这个"不可捉摸的全体"作为名义,去否定个体的自由意志及其现实存在,其结果必定走向对真实意义上人民的否定[3]。这样政治要维持下去,就必需要靠镇压和以镇压相威胁,同时也要靠欺骗来愚民。徐复观写道:"现代愚民的方法,第一是不要人民知道统治者的内情及世界各国比较完整的情况。第二是夸张歪曲一套一套的半虚伪乃至全虚伪故事。第三是对问题,对资料,不作客观性的解释。第四是在价值判断上,不能留有可资比较、选择的隙缝。因此,必然要采用彻底垄断传播机构的手段。"[4]他是在描写"苏联特务"在葡萄牙的行径时说这番话的。但这部"现代愚民经",难道不是活脱脱地戳穿了天底下一切自以为聪明的愚民政治家及其帮凶们(包括有知识的帮凶)都奉行不讳的看家把戏吗?

---

① 《自由主义的变种》,原载《华侨日报》1964年5月23日、25日。《民主政治的另一角度:情理义利之间》,原载《华侨日报》1974年9月17日。

② 《苏特在葡国的策划,启示了我们些什么》,已收入本书。

③ 《共产主义的危机:论苏俄政变》,原载台北《"中央"日报》1955年2月22日。

④ 《苏特在葡国的策划,启示了我们些什么》。

在现代政治条件下，徐复观认为，人民欲掌握自己命运的意志，从根本上来说，是在追求自由与平等这两大价值、两大目标的过程中实现的。在自由的基础上发展出民主政治；近代民主政治下的资本集中和贫富悬殊的不平，便激发出社会主义。在徐复观眼里，民主政治和社会主义同样是"人类智慧所提出的人道主义的巨大里程碑"。但是按照他的观点，正像以自由抹煞平等会毒化了民主政治一样，以暴力革命实现的、专政形态的、消灭资本私有制的社会主义，也很容易因为排斥民主政治，而发生"以统治集团的压迫代替资本家的压迫"[①]。因此，他将欧洲政治的走向定义为"民主社会主义"；它是在保持民主政治"主体性"的前提下，"在民主体制运行之下实行社会主义"。他预言：这"是当前的一个事实，也是未来的一种希望"。他一直在提倡"中道的政治"。现在我们明白，他所谓"中道"的一个重要的内涵，就是民主和自由之间的"中道"。

值得注意的是，徐复观写下这些见解时，冷战还远远未曾结束，也很少有人能预见到它在不太久的将来居然就会结束。纵观世局的前瞻能力，有时并不来源于秘密情报的掌握、与高层人物密切交往的特权、一大堆技术性的知识，或者诸如此类的因素。以"咬定青山不放松"的坚信去固守良心照察之下带根本性的是非原则，这样做看起来像是有点迂阔。而徐复观在思考国际政治时表现出来的前瞻性，似乎恰恰是来自他的此种迂阔。

凭藉着良心照察下的大是大非原则，徐复观对很多国家的内政外交的决策与实施，重大事件、社会文化现象乃至政治活动家个人，做出了代表他个人立场的批评甚至抨击。毫无疑问，他的言论，也不都是无可商榷的。例如1969年，韩国政府宣布从下一年度起全面废止韩文中保留的汉字，包括原先列入中小学教育的六百个基本汉字在内。从韩国后来又部分地恢复了韩文中的汉字使用（特别是在标题、专用名词的范围内）来看，徐复观对骤然之间欲全面废除汉字的决策持批评态度，是有一定道理的。

---

① 《今年欧洲大选所表现的政治方向》，原载《华侨日报》1976年10月16日；《略谈民主社会主义》、《和平与民主：略论苏联沙哈罗夫获得的诺贝尔和平奖》，均已收入本书。

他说："文化基本问题的解决，总当行之以渐，积之以时。以政治强制之力，行之于一旦的方式，我觉得是非常值得怀疑的。"[1]这个结论也完全值得引起人们深思。问题在于，至少是在行文中间，他对"文"（语言的书写系统）和"字"（语言书写系统所使用的符号）这两个不同概念完全不加以区别。韩文与日文中的汉字符号已经分别地融合为韩文和日文的一个组成部分；它们已经是与"汉文"根本不相同的概念。徐复观反问道："为什么不可以把汉文当作中、韩、日三国的共同文字，而依然要视为'外来语'？"对此，我们的回答断断然应当是："当然不可以！"从客观效果上说，他的这个见解带有汉民族沙文主义倾向，虽然这未必是他的本意。另外，当时的中国大陆，正在开展如火如荼的"文化大革命"。徐复观把韩国政府的上述决策与中国的"文化大革命"相提并论，这也是十分不妥当的。

那么，他在国际政治方面写就的大量批评性文字，是否会有"干涉别国内政"之嫌，甚至因此引起被批评方的抗议和外交纠纷呢？我们的回答仍断断然应当是："当然是不会的"！这样回答有两个理由。

人们对国家主权绝对性的认识，近十多年来正在发生非常重要的变化[2]。但是无论如何，主权国家在可以预见的未来，仍然是参与国际政治

---

① 《韩国的文化大革命》，已收入本书。

② 国际政治学从不止一个角度提出对国家主权绝对论的怀疑。里冈尼克在他的《全球公共政策：不经由政府的管理是可能的吗？》（华盛顿：布鲁金斯研究所出版社，1998年）一书里提出，自1960年代开始的全球经济互相依存的长时期量变趋势，已经在1980年代后期质变为真正全球化过程。全球化并不挑战以领土完整为基础、而由国家边界来标志的"外在主权"，但它确实在削弱政府的"内在主权"，即政府在国家疆域内决定其公共政策的权力。另一种看法认为，国家主权在不少场合会蜕变为某种偶像崇拜的形式，成为对内实行残暴和不公正统治的政府回避合法的外部监察的挡箭牌。冷战结束以来，这成为越来越多国家的共识（也有持相反意见的）。在绝对主权论的动摇方面，有两类极其显著的例证。一个是欧洲共同体的成长；另一类则是以人权为理由、未经当事国同意而实施的对入侵科威特的伊拉克，前南斯拉夫、索马里、卢旺达、海地、柬埔寨、利比里亚等地的军事性国际干预，这类行动按从前的观念，恐怕就要被看作是对当事国主权的侵犯了。见《斯坦福哲学百科全书》"主权"条，斯坦福大学出版社，2003年。需要指出，美英等国出兵推翻萨达姆政权的战争，性质与以上两类情况又有所不同。这似乎是对阿隆"带反讽意味的评论"（见上引）所做出的一种未必吉祥的回应。如果几个强国能任凭自己的意志，以世界上任何国家的决策都是"超国家决策过程的一部分"为由，用战争去"确保"别国国内决策的"民主通道"，如果国际社会竟可以允许"先惩治，后取证"的做法，那么，这样的行为会不会演变成对人类的一种新的奴役？"温和的霸权"（the benign hegemony）是万万靠不住的。

的最基本角色。一个国家的政府或政府要员随便对别国内政说三道四，当然可能引起邻人的不快甚至抗议。但是一般个人的言论与政府立场无关。政府本不必、也做不到为本国每一个公民的言论去承担什么责任。实际上，也只有迷信"舆论一律"、思想强制的政权，才会自我作祟，担心邻国把自己国内老百姓的个人意见误解为本国政府的立场。虽然如此，以"引起外交纠纷"为由限制普通公民发表对国际问题的看法，未必完全是出于这种多余的担忧。它还可能是在为另一种谴责张本，即用"别有用心"、"干涉内政"一类罪名来堵塞别人的嘴巴，防御并封锁来自国外的批评。徐复观在当年的写作环境中不存在这样的顾虑。时代进步了。今天的我们也不必要再存这种顾虑。

就更普遍的意义而言，思想自由、言论和其他表达形式的自由，是个人基本权利的重要组成部分。现在世界上，敢于赤裸裸地以思想论罪的政府是不多了。但是表达不仅与思想者本人有关，而且也涉及受此种表达影响的其他人；它有"客观效果"，是一种行动。因此以言论定罪的借口往往是它的"客观效果"的有害性。然而，表达其实是一种很特殊的行动。没有表达就没有思想；扼杀表达也就扼杀了思想。表达不应当被看作一般的政治或社会动员，它更是思想得以实现的必要形式。时代进步了。当下的中国人，比昨天更深刻地懂得知情权的重要性。如果没有表达自由来提供充分的资讯，则所谓知情权，大半是要落空的。徐复观的这些作品，都早已在其他地方出版过，而且不止一次。它们在其他地方的发表从不曾引出"干涉内政"一类的官司。假如今后不幸，真出了此等样事，我们倒是需要反躬自问了。

国际政治评论的话题，多半教人产生沉甸甸的感觉。另一方面，报纸又是供人在车厢内、餐桌上、饭后茶余、入眠以前"轻松阅读"之用的。所以，为报纸写国际时评，就必须在一两千字的短小篇幅内，把严肃凝重的主题表达得浅近平易；非但要让读者一看就懂，而且要让他们喜欢看。这是很少有人做得到的。徐复观能相当圆满地达到这样的要求，除了他敏锐的眼光，还大大地得益于他那生动流畅、明快传神的文字功夫。章学诚说过："但文字之佳胜，正贵读者之自得。如饮食甘旨、衣服轻暖，衣且食

者之感受，各自知之，而难以告人。如欲告人衣食之道，当指脍炙而令其自尝，可得甘旨；指狐貉而令其自被，可得轻暖，则有是道矣。必吐己之所尝而哺人以授之甘，搂人之身而置怀以授之暖，则无是理也。"[1]欲知本书的甘旨轻暖，读者诸君且请"自尝"、"自被"可也。

对许多大陆读者来说，读徐复观的国际政治杂文，又是别一番意义上的"温故而知新"。在收入本书的这些国际时评最初发表的那个历史时段，一般中国人了解国际时事的渠道非常狭窄。今天回想起来，那时候的新闻机构，在按人民所应当接受的样式来为他们筛选、压缩或在叙事上改写有关讯息的方面，显示出极出色的政治编辑学技巧。世界上发生的重要事件，大都使他们有所闻知；无论情节详略、局面顺逆，都正好可以用来证明颠扑不破的真理。当然，也有一些现在看来并非不重要的事情，当时却一字未见提起。从那个时代走过来的人，通过徐复观的笔管，回顾往日间似曾相识或闻所未闻的诸多旧事，一定会感触良多。例如我们都知道柬埔寨的"红色高棉"曾是中国的"同志"，但当时却根本不曾听说"柬埔寨可惊的实验"。而崇拜暴力革命的日本极端组织"联合赤军"，则一定是因为"有损革命左派形象"，所以在中国没有被报道过。"联合赤军"事件再次向人们展示出，极左派走火入魔，可能坠入何等残酷而缺乏人性的境地[2]。又如"修正主义头子"赫鲁晓夫死后，在中国只发表了一则短讯，题为"赫鲁晓夫死了"；全文不过数十字，大概表示对斯人"身与名俱灭"，只值得冷眼相看而已。面对今日世界，重新检讨徐复观对赫鲁晓夫的盖棺定评，读一读他以石破天惊之语断言"反修正主义的人，必然是良心丧尽的人"[3]，我们只能对"路线斗争觉悟"如何严重地扭曲了常情、常识而感到后怕。

收入本书的几十多篇杂文，是从以下三本集子中挑选出来的：《徐复观杂文：看世局》("时报书系"第 241 种，台北：时报文化出版事业有限公司，1980 年)，黎汉基、李明辉编《徐复观杂文补编》第三、四册，"国际政治卷·上、下"("中国文哲专刊"第 21 种，台北：中研院中国文哲研究所筹备

① 《文史通义》"内篇二·文理"。
② 见《柬埔寨可惊的实验》、《在日本暴力主义的背后》，均已收入本书。
③ 见《从赫鲁晓夫时代，到布列兹涅夫时代》、《沙卡诺夫的孤独》，均已收入本书。

处,2001年)。选出的文章,按照它们所讨论的专题,分为十组。每组之内,则按写作年代的前后编排。文中字句,有少量删节,都已用括注方式标出。将来,此书如果有机会再版,我真希望能将现在被删节的那些字符补进去。那样做,并不必定表示我们更加赞同徐复观的见解;但它确实可以表示,我们容纳不同声音的度量是更宽了。

(本文原载《中国的世界精神:徐复观国际时评集》一书卷首)

漂流异邦的古代中国人

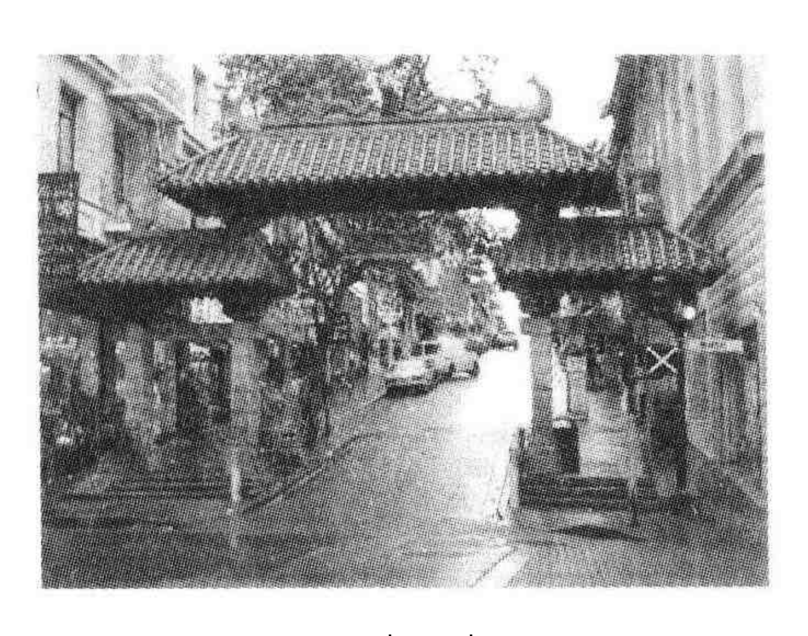
如果不把商亡后箕子东奔朝鲜的传说以及对“徐复东渡”结局的猜测算在内，那么今天可以确切地指出的最早漂流到今中国境外的我们的先人，就应当是西汉前期活动在“大宛”国（在今中亚费尔干纳盆地）的“秦人”了。据《史记·大宛传》，当西汉军队围攻大宛的国都时，这些“秦人”在被断绝了水源的围城之中帮助守军“穿井”。从司马迁在另一处提到为大宛等国“铸钱、器”的“汉使、亡卒降”来看，所谓“秦人”，很可能也是被匈奴战败俘掠、后来投奔大宛的西汉军人。被匈奴掳获的西汉败军，人数极多；有时一次就达二万余。降军中最有名的自然是李陵。在今俄罗斯境内叶尼塞河上游的阿巴干草原，曾发掘出一处匈奴时代的汉式建筑遗址，出土物中包括刻有“天子千秋万岁常乐未央”等字样的瓦当。虽然尚无充分证据说它就是“李陵宅”，但它无疑属于某个投降匈奴的地位很高的汉人所有。华北汉地社会中也有人被掳掠、甚至逃亡到匈奴政权下去从事农业生产的。后者成为迄今所知为改变个人生存的经济环境而出走异国的最早的人群；因为在那里他们受到的盘剥较轻。两汉时因国内政治斗争的失败而出奔匈奴者亦时见于记载。自东汉末年以往，日本也逐渐成为中国政治流亡者远走高飞的一方天地。

随着隋唐统一帝国的建立，古代中国人寓居他国的活动呈现某种新格局。由于隋唐政权对突厥和中亚国家持续的军事活动，大批士卒及作战辅助人员流失在西域固属难免。在以阿拉伯帝国为敌方的“怛罗斯之战”后，唐军中战败被擒的杜环作为战俘西行中东，回来后写了一部《经行记》，成为汉文史料对穆斯林世界最早的记载。原书虽已佚失，但它的部分文字被作者的族人杜佑抄录在《通典》中，因得保留至今。禁止汉族居

民出家为僧的法令废弛后，汉族僧团的大规模膨胀导致西行求法或东渡弘法的高僧大德人数激增。玄奘在西北印度求法十七年后归国。至于那些最终未能回到故土的僧人们，有的扬名异邦，以至于在日本造就了一个所谓“渡来僧的世纪”（指 13、14 世纪）；也有很多就只好永远被尘封在失忆的历史中了。除沿着陆上丝绸之路向西推进的商贾之家，通过海路移居东南亚的“唐人”，由唐经宋而入元，也代不乏人。到了元朝，中国移民在南洋群岛已经相当多了。

东南沿海的中国人向外移民，从晚明的 1560 年代起逐渐形成一个高潮。明政府在这时开放海禁，刺激起私人出海贸易的规模急剧扩大。但在另一方面，由于明政府仍明令禁止移民海外，遂使出门在外多历年所的人们不敢归国，实际上对移民潮起到的是推波助澜的作用。17 世纪前后，吕宋马尼拉的华人已有两三万人。清前期为孤立东南抗清力量，重新实行海禁，并对出国归来的人处以死刑，但其收效仍与明末禁止移民海外的政策略同。18 世纪初，旅居今泰国的中国移民已有四十四万人。鸦片战争前，东南亚的华人总数高达一百万人。

在 19 世纪下半叶，中国人向海外移民的范围更扩大到北美。大批中国人被当作“苦力”运送到美国，在西海岸为洋人开采金矿、修筑铁路。目睹他们在那里所受的歧视和悲惨命运，很可能是促使黄遵宪访美回国后力主在外国“设领”，并改变了他对美国“民主”看法的重要原因。事实上，他不久后就担任了中国首任驻马六甲领事。



唐人街

明清两朝政府长期抱持敌视海外华人的立场，把他们当作化外“弃民”，视之为“无赖之徒”。海外华人在羁留地区遭遇暴虐或不公正待遇，“天朝”往往置若罔闻。直到清末，这样的政策才获得基本的调整。“华侨”的概念于是进入中国的政治文化。从光绪十九年(1893)“除华侨海禁”，到此后在各

地设立领事馆,清政府终于对保护海外侨民的正当利益渐有意识。但在西方民族主义思潮的狂澜冲击之下,"满洲"政权的合法性已经无可挽救。海外的华侨成为推翻清统治的一种重要力量。

(本文原载《新民周刊》,具体日期未克查核)

《四郎探母》随想

在京剧和各色戏曲、曲艺节目所塑造的"杨家将"麾下众多男女老少之中,《四郎探母》里的杨延辉绝对算不得有英雄气概的人物。虽说流泪未必非丈夫,但此公居然有本事从"坐宫"开始就"泪涟涟"地恸哭不休,一场不漏,直哭到末场"回令"。对这样一个"哭作宝",还能用"男儿有泪不轻弹"来轻易替他开脱吗?

这出戏,乃是由发生在距它十五年之前的另一则故事"沙滩会"中的一段伏线引出来的。北宋前期,太宗到五台山还愿,误入辽境。危难之际,带领八子护驾的名将杨继业命长子冒充宋王,与诸弟共赴辽邦邀约的"双龙会"。弟兄们在金沙滩与辽国伏兵血战,死伤失散。杨四郎被擒,改名"木易",与铁镜公主成婚。十五年以后,宋辽再战;宋王御驾亲征,杨六郎延昭挂帅,佘太君押粮草到雁门关。因为与老母亲咫尺天涯,不得相见,杨四郎悲伤不能自制,遂在铁镜公主的追问下吐出真情。铁镜公主骗来母太后萧氏的金枇箭,使四郎得星夜出关。一夜之间,杨四郎在宋营中经历了兄弟、母子、兄妹、夫妻之间才相见、又离别的大喜大悲,再匆忙驰回辽境。这时候萧太后已侦知实情,决意斩杀杨延辉。经铁镜公主的苦苦哀求和两国舅从中打诨插科,杨四郎终获赦免。全剧在四郎为"千层浪里得活命"、"多谢太后不斩恩"而感戴叩拜中落幕。看戏看得忒累的观众,总算在最后一刻见到他破涕为笑了!

杨家将故事,大多是从今日所知已极有限的真人真事中大幅度演化、拓展而成的。例如杨继业(又名杨业)就是参与了北宋前叶"雍熙北伐"的真实历史人物。因为西路统帅潘美(即杨家将传说中的潘仁美原型)应援失期,他陷入辽军重围;力竭被俘后,三日不食而死。死于这一仗的,还有他的一个儿子杨延玉。他总共有七个儿子,亦与传说情节相符(传说中的

杨八郎是杨继业的养子）。七子中战功最卓著的杨延昭，北伐前期也在乃父军中，但幸而未曾参加后来那一场倒霉的“陈家谷之战”，所以存活下来。按正史记载，他似乎应当是长子，唯在当日又以“杨六郎”闻名（一说他有“南斗六星”之称，由此得名为“六郎”）。但至迟到元代，他已在民间传说中被排为第六子。延昭的儿子杨文广（传说中相隔于六郎与文广之间的杨宗保，则于史无证），也是一员骁将。他曾在广西领兵，所以那里有不少杨姓人家，在近代仍自称为文广后人。杨继业的七子中本没有杨延辉这样一个人。延辉最初出现在创作于明中期的小说里时，被列为杨继业的第三子。他的排行变成老四，则应该是清代的事情。不用说，杨四郎从金沙滩失落番邦，到改姓换名做驸马、出关探母，就像杨家将的其他许多故事一样，都是“流俗之所传说”（余嘉锡语）而已。

尽管于史无据，“探母”的戏文，总还应当有一个逐渐产生与成型的过程，而不会是凭什么人灵机一动，硬从无中生造出来的。从现在可以获得的资料来分析，“探母”应该是套取了以下三方面来源的材料、再拼接化合而成的。



《四郎探母》剧本书影

其一是明中叶的十卷五十回本《北宋志传》，即今日章回体历史小说《杨家将》的通行本。这部书里的杨延辉在七兄弟中排行第三，战死于沙滩会。被俘后更名改姓为“木易”、并入赘作了驸马的，倒确是杨四郎，但他名为延朗。事实上这原本是杨业为长子所取的名字，真宗朝为避讳而改为延昭；小说则以延昭为六郎，而将“六郎”延昭的原名安到四郎头上。四郎所娶的辽国公主名琼娥，也不像在京戏里那样叫铁镜公主。最要紧的是，小说里没有探母的情节，有的是四郎向被辽兵围困在飞狐谷中的宋军“暗助粮草”，叮嘱他们耐心等待援军到来。这时，已许配给六郎的“河东庄令公”之女“重阳女”，自告奋勇入辽营诈降，与四郎配合大败敌军。四郎遂与琼娥公主双双归宋。

其二则是清嘉庆朝编写的以杨家将为题材的内廷戏《昭代箫韶》（昆

曲),共长达一百多集(也有人说是二百多集)。戏里的四郎名杨贵,不知是否从正史所载杨业七子中的延贵之名化得。戏里有杨贵入辽与琼娥公主匹配成婚的故事。与小说里的四郎不同,他顾忌琼娥的命运,因此不肯作宋军的内应。探母的事,自然也是没有的。

第三个来源,就数到《雁门关》了。这回有了探母的情节,但它的主人公却是杨八郎延顺。他和四郎延辉一起被捉;八郎化名王司徒,四郎化名木易,分别娶青莲、碧莲两公主为妻。戏中的铁镜公主,乃是另一降辽宋人韩昌之妻。道破真情后,八郎央青莲公主窃令箭,回宋营探母。焦、孟二将责之以大义,并利用令箭赚取雁门关。二公主至宋营挑战被擒。萧太后将四郎绑至阵前;佘太君则佯言要杀两公主;八郎哭城。萧后不得已释放四郎,以换回青莲和碧莲。杨家将伺机出击,杀韩昌,大败辽兵。两国复和。

《雁门关》与《昭代箫韶》里有关四郎的戏文之间究竟有何种程度的渊源关系,现在我说不出来。比较可以肯定的似有两件事。一是《雁门关》的出现,或当早于慈禧太后主持下将《昭代箫韶》改为皮黄之时;其二,倘使齐如山在《京剧之变迁》(有上海书店重印"民国丛书"本)里所言不误,则京剧《四郎探母》的直接来源倒很清楚:它是从《雁门关》中"摘出"并"另编"而成的。

《四郎探母》的改编,据说出自晚清颇带传奇色彩的梨园名人张二奎之手。他原是出身于"业儒"之家的票友。受当日著名的"四徽班"之一"和春"班主撺掇,他用假名登台客串。结果有两个想不到:想不到一炮叫响;想不到因事情泄露而丢掉了正式饭碗。他干脆从此下海,以"袍带生之完材"闻名京都。以后,他还接受公推,主持和春班,遂将剧团更名为"双奎班"。改"八郎探母"为"四郎探母",应该是张二奎下海之后的事。为什么他要这样做?齐如山写道:"听人说因当时'四喜班'《雁门关》叫座,所以张二奎在别班也来排演此戏,又恐人说偷演,于是另起炉灶,编了一出'探母'。……早年北京各脚都说,因他想着赶紧排出,所以词白太粗。"其实,《雁门关》的情节过多,如果要一次将全剧演完,效果必定不如《四郎探母》。不知道这会不会也是张二奎之所以要对它加以删改的动机之一。张二奎病故于咸丰十年(1860),当时他四十七岁(也有人说是三十

九岁)。他下海时有二十四岁,时在道光十七年(1837)。所以,《四郎探母》的改编,大体在道光朝的最后十年,或略早之。至清末,它已是极受观众欢迎的一出名剧。“坐宫”成为谭鑫培的代表作之一。与谭氏争锋的刘鸿升亦以“三斩一探”为看家戏。“三斩”指《斩皇袍》、《斩子》和《斩马谡》;“一探”者,《四郎探母》也(按:高庆奎一派则以“三斩一碰”闻名,“一碰”指《碰碑》)。

很多人谈起“探母”,都认为它的走红,当与慈禧太后对这出戏的喜爱有关。它的早期创作或许与西太后无涉。但继余三胜较早时对它的加工之后,“探母”大概在西太后和三胜传人谭鑫培的手里又着实经历过一番细敲细磨,它的影响也终于超过其所从来之《雁门关》。这是现代思想文化史上一个值得进一步讨论的话题。



四郎探母·坐宫盗令

从《北宋志传》到《昭代箫韶》和《雁门关》,再到《四郎探母》,杨四郎(其人的名字也由杨延朗而杨贵,再变为延辉)的政治态度,确乎是在越变越暧昧。于是,试图改写其结局者有之,视其为“问题剧”者有之。自1956年在北京以明星阵营成功一轮轰动演出后,该剧就遭到长期停演的处分。1960年代初曾有人建议重排,可是很快不了了之。“文化大革命”时期,对它的批评更上升到“叛徒戏”的高度。1970年代末恢复上演,也引来激烈的批评。其笔法虽有别于“文革”牌的口诛笔伐,但读者仍不难从中闻出一股“大批判”的火药味。“大批判”根本没有解决问题:演员照样爱演,观众仍旧爱看。这是为什么?

答案有两条,其实都很简单。第一,它将人之常情表现得淋漓尽致;因此,即便身处戏剧冲突中心的四郎显得有一点窝囊委琐,但它还是有力地打动了观众。第二,它能充分展示演员唱和做的功夫,所以使演员和看客都大过其瘾。这样说,是不是在贬低喜欢这部戏的大众,说他们没有起码的分辨美丑的能力呢?

虽然一般善良大众对丑恶经常显得无可奈何,但他们绝不会喜爱丑

恶。所以，我们现在需要反过来想一想：针对这部戏的挞伐本身，究竟有没有道理？

对历史上真实地存在过的那个杨四郎，我们几乎一无所知；甚至连他的确切名字也不知道。“探母”的编者只想借着此人的名义来讲述自己的故事，而没有要故意丑化或美化某个历史人物的用心。所以我们的讨论，也只能就戏论戏。那么，从本戏所提供的故事情节来判断，杨四郎到底犯了什么样的天条呢？在“探母”批判者的心目里，他的罪名，不外“投敌叛国”和“汉奸”两项。但是把这两顶帽子戴在杨延辉头上，实在都不怎么合适。

他是经过与辽兵的残酷血战，在被包围的宋军全军覆没、杨家弟兄失散的情形下被俘虏的。如果他在被俘之后毅然自决，或者转入“地下斗争”，策划指挥一场“胜利大逃亡”，我们自然应对他不屈不挠的大无畏气概敬佩有加，并尽情予以歌颂。但是，我们绝不该因此就怀着如许高的期盼，反过来谴责那些身陷敌方、丧失抵抗可能的人们没有继续从事公开或秘密的敌对活动，或者谴责他们没有决意选择死亡。出兵打仗，无论输赢，都会有自家官兵被敌方俘虏的事情。这些人不可能都成为烈士。把过高的道德理想当作指导别人的“起码”行为准则，致使人们较易做到宽待敌俘，却难得能公正地尊重那些不幸落入敌营的自己人合法求生的应有权利，以至于当他们获释归来时，还不惜待之以苛责、歧视甚至迫害。

在这里，我们面临着某种尚未理清的概念混乱。如果我们承认，在抵抗已经完全无效的情况下，投降（而不仅仅是褒义的“投诚”）是一种可以被允许的行为，那么对它就不应当笼统地予以道德上的否定。另一方面，投降当然是指的向敌人方面承诺（包括以默认方式承诺）停止抵抗，所以从字面上说，投降就等于“投敌”。而当敌对一方是另一个国家时，投降也就等于是“投敌叛国”。但这样的理解其实过于死板了。“投降”是消极的行为，所以在某些场合它是可以被接受的。“投敌叛国”则是积极行为，不光指放弃抵抗而言，还有为虎作伥、回转头来反咬故国一口的意思在里面。四郎无疑是投降了。但他有没有投敌叛国，还需要看他投降之后怎么做。

杨延辉命运的戏剧性，在于他被俘后没有沉沦于普通战俘的地位，而

是被萧太后选作国婿。宋的敌国对汉地政权的将相及其子孙确有某种仰慕之情。最著名的例子,是金人对司马光的崇拜。金兵攻破北宋京师汴梁后,觅得一个叫司马朴的温公后人,“以其世(按‘世’指家世)而敬之,尽徙其家而北”。绍兴和议后,访问南宋的金使“来问:‘汝家复能用司马温公子孙否’?朝廷始访温公之后在江南者。得〔司马〕汲,乃公之从曾孙也。使奉公祀”(胡三省《〈通鉴释文辨误〉后跋》)。但是按杨家将的传说,萧太后择婿,尽在被俘的汉人堆里打主意,这就与杨延辉左一声“小番”、右一个“番邦女子”同样,只能被看作是编戏者意识深处一厢情愿的汉文化优越感的反映。这一点且不去说它。问题在于,允婚这件事,是否就能看作戏里主人公从投降滑向投敌叛国的铁证?

即使是力竭之后的投降,这行为本身无论如何还是不值得赞赏。事实上,“探母”的编者也没有赞赏它的意思。四郎一上台就有四句“我好比”的唱词,委婉道出了刻在心头、历久而未衰的道德紧张。无论从动机或效果来看,编者也都没有引导观众去艳羡他阴差阳错的荣华富贵。编者想展现的,完全是另一种不能不令人感动的故事。对自己的遭遇,四郎自有身不由己的苦衷。他只是辽邦上层社会中一个“散淡的人”,也没有再做什么对不起宋朝的事。若要使“投敌叛国”的过责成立,除非采用“既有 A,必定会有 B,然后就有 C、D、E”的“有罪推定法”,把戏台上根本没有发生过的情节全说成是他日后不免会做甚至必定要做的事。对这样的思路,我们今天不但记忆犹新,还隐隐然有点不寒而栗!真想不到,“一打三反专案组”的经验之谈,还可以用来拷问古人和戏中人!其实,“回令”之后的杨四郎究竟会走一条什么样的人生道路,可能性依然多种多样。有心人尽可以按自己的理解把戏继续编下去。但那将会是另一路的杨延辉,也不能据以评价现在这出戏中的主角。

那么,“探母”是不是“汉奸戏”?有人主张,应从“民族团结”着眼,回避这个问题。这种好心的回护既无必要,也不容易讲得通。对这个问题,完全可以明朗地做出否定的答复。理由有两条。

首先,古代中国不存在今日意义上的“汉奸”概念;它是现代民族主义思潮在中国的一种产物。雍正在《大义觉迷录》里痛骂“汉奸”,但他用这

个词来指责的，偏偏是因为图谋推翻满洲人统治，而被他认作汉人中败类的那些人。可见他所说的"汉奸"，正好与该词的今义相反对。自发的、非条理化的民族意识，业已存在于近代及近代以前的中国。但那时候精英文化中占支配地位的政治归属感，以对王朝的忠诚意识为核心；这就抑制了民族归属感的生长发育。至于一般老百姓，更是"谁坐江山，给谁纳粮"。宋人到底有没有"汉族"的自觉意识，尚需我们加以深入研究。至于"汉奸"的观念则肯定是不存在的。不然的话，辽、金、元、清史中诸多汉人的"列传"，岂非一大半变作了"汉奸传"？拿今天的尺子去度量古代的人和事，有时候就如方枘圆凿，怎么也对不拢。

不过，光有这一条理由，还难以使人心悦诚服。今人看古戏，总不能彻底逃脱所谓"间离效果"的影响。他一面虽好像感同身受般地进入了当时的情景，而与戏中的人物故事交融成一体，但另一方面还是做不到完全丧失主体的意识，去"想他人之所想"。在感受和思考戏里的情节时，他不可能全盘屈从古人的观念，将当今价值完全撇在一边而不予置理。因此，即使明知当时没有"汉奸"的观念，人们还是忍不住想追问：要是按了今天的标准，杨延辉够汉奸的罪名吗？

在现代中国，所谓"汉奸"，就是"投靠外族或外国侵略者，甘心受其驱使、出卖祖国利益的叛徒"（《辞海》）。其基本意义是指的向外敌出卖本国利益的坏人。如前所述，杨四郎投降了契丹人的政权，但他并不曾损害大宋的国家利益。如果硬要把"汉民族利益"这样的历史范畴倒推到宋代去，那它也只能由北宋王朝的国家利益来集中体现。这样，我们又回到前面已经讨论过的话题上去了。总而言之，即使滤去"汉奸"这顶帽子的现代特征问题，将它扣在杨四郎的头上，仍不免会使人觉得不妥不贴地怪兮兮的。

写到这里，才觉得稍许松了一口气。看来老百姓同情杨延辉，还不至于同情得太荒唐离奇。一般民众说不出这样那样的许多道理。但他们心里那杆秤，确实是准足的。经老百姓体验和认可的常识常情，虽然似乎卑之无甚高论，却像柴（现在应改作"煤气"才更确切）米油盐酱那样，是一天都离不得的东西。比起各种不着皮肉的大话套话、刻薄矫情的过激之谈，前者实在要有准头得多。

京戏里汉人穿衣戴帽，多以明代的服饰作为设计的原型。我们都知道，清初的剃发令对汉人社会造成的精神冲击有多大。偌大一个故宫里面，公主、婢女数以千计，却找不出一件传统的汉式女装来。在样式特别的清代官服与"旗装"流行汉地社会的近三百年中，一般汉人居然还保留着对自己传统服饰的印象和记忆。与其说这是因为有儒家学究在作"深衣考"之类的文章，还不如把它归功于戏台上的顾曲皮黄（还有绣像印刷读物）对民间的广泛影响。

片面地就"历史真实"的原则而言，"探母"中的人物服饰，有两方面可议之处。四郎身着传统汉装（当然是"戏曲化"的）招摇于辽朝的宫禁之内，这全然不符合实际生活的逻辑。更有意思的，是戏里的辽人竟然都穿着满洲人的服饰。契丹过的原是游牧生活，与满洲人以渔猎农耕为生大不一样；他们的语言，也与蒙古语有亲缘关系。相比之下，它与满语的差别则要大得多了。满洲的服装，非但不同于契丹，甚至与其祖先女真人也大不相同。辽人髡顶，留额前及两侧头发，披于耳前；只有男子常服中的圆领窄袖袍子，与满人的样式有点像。辽金官员都根本不带有羽翎的公事帽，妇女更没有如铁镜公主那般足着"高底花缎旗鞋"的。所谓"旗鞋"，本非在东北泥粘雪滑的环境中所宜使用。它是不愿裹脚的满洲妇女为模仿"三寸金莲"而发明出来的。将"大足"藏在"旗袍"下，只露出鞋底之下厚厚的"定升糕"。它与西式高跟鞋将脚背竖起，从而既在视觉上缩小脚部的体量、又抬高全身重心以求体态优美的用心，实有异曲同工之处。汉地社会流行女人裹小脚的恶劣风俗，南方应始于南宋中后叶，北方很可能更要晚至明代。所以，无论契丹或女真的妇女，都绝不会想到要穿"旗鞋"的。

但是这样的质疑，忽略了京剧是一种高度程式化的戏曲，而京剧服饰恰恰也典型地反映出京剧艺术的这一程式化特征。一般戏文中的汉人，即使处于非汉人王朝的政治势力之下，依然都堂而皇之地身着汉装；而非汉人角色，不论时代、族类，包括蒙古人乃至"王宝钏"中的"西凉公主"，都一律满洲男女的打扮。向这些方面去要求"历史真实"，只恐怕就像是从"生活真实"的原则出发，硬要在舞台上放一根门槛，来示意屋子的内外间

样荒谬。在杨延辉身上，这种程式化处理甚至还产生了始料所未及的艺术效果。四郎的汉装，其实就象征着这出戏的悲剧性之所在。它时时处处在向观众暗示，在身处辽营的四郎身上，注定有怎么也挣不脱的“他者”那一面。

尽管如此，有一个问题仍然值得追问：把全部戏中人的造型按汉人与非汉人做两分法，并用满洲服饰来打扮全部非汉人的角色，在这样一种特殊的程式化处理的背后，是否还有某些特定的文化意义？我以为完全可以这样说。它有力地反映出，清代汉人主要是通过与满洲人这一“他者”的差异来界定其自身所在的汉文化共同体的。这一差异对他们的印象是如许之深，以至于不同的“他者”之间的那些差异，虽然事实上并非不重要，但在他们心目中仍不免是可以忽略的。至于西太后与喜欢昆曲京剧的其他满洲贵族，对自己与契丹、蒙古等本非同族，恐怕倒很清楚（满人一度还着意要将自己同历史上的女真人也区分开来）。但是让这些人物形象都穿带上满洲服饰，对于清王朝竭力要宣传的“满汉一家”主张，大都有益无害。既然如此，还有什么必要对它加以深究呢？

【补记】

本文原载《万象》第 6 卷第 5 期（2004 年 5 月）。“探母”对杨四郎的刻画，可能还带有从平民百姓“谁当皇上，给谁纳粮”的立场去理解杨四郎行为的思想因素。因为当日的戏文，大都不是由属于精英圈子里的高级文人所编创的。

傲慢的怜悯

——《无法抚慰的岁月》读后

历史有时候会变得很势利。因为它天生地崇拜成功与辉煌，而漠视为此付出过巨大代价的普通人。近代之前的中国曾有不少"全盛时代"，至今为人们所乐道。但我们却很少念及生活在"全盛时代"的民众对当日处境的体验。他们的遭遇，是否可能比那些平庸时代的百姓更加艰辛，甚至更加痛苦？

今天，我们早已改变了对"文化大革命"和开始得更早的那个"火红年代"的看法。"老三届"正好是在那时经历了他们人生中本该集中精力学习文化、积累知识的关键阶段。而今，当他们需要承担赡养老人和抚育子女的沉重家庭负担时，面对一个正在转型中的竞争社会，他们发现自己处于极不利的地位。他们确实活得有点累。

这时，他们很幸运地读到《无法抚慰的岁月》来为他们指点迷津："老三届人"不应该再沉迷于自怜、自恋式的"质问"、"倾诉和宣泄"。现在应当反躬自问，"对我们自己说几句真话。"

这是一些什么样的"真话"呢？那就是承认自己没有知识，或者如果有的话，至多也只是"支离破碎地拼凑起来的"一堆杂牌货；承认自己"不敢正视"受极左意识形态毒害最深的事实，以致对"昨天的恶梦"尚未"真诚地忏悔过"；承认自己的"虚伪和丑陋"、"出卖和告密"；承认所谓"青春无悔"的"结语"只是为"逃避对自身的清理与整合"而编织的"虚妄的桂冠"；承认自己已经在"老三届的阴影"里呆得太久而无所事事，所以必须赶快检讨"我们还能为社会做些什么"。

作为"老三届人"的一员，在刚刚读完这篇文章的一刹那，我承认确实被这一阵当头棒喝讥诮得自惭形秽、无地自容。但待血压逐渐平稳后，我

又发现在着意鞭挞“老三届情节”时，《岁月》的作者其实并没有真确地反映出这一代人的典型心态。如今，他们中间到底还有多少人把自己定位为“中国各个社会阶层中的支柱力量”、“最优秀的一代”？究竟还有多少人会认真地对过去“无怨无悔”？事关这一基本估计，作者忽而宣布老三届“曾经有过的革命理想”“早就崩溃坍塌”，责怪他们只顾反复诉说“内心的伤痛和愤懑”，忽而又讥讽他们至今仍在用当年高喊过的“崇高而光荣的使命”来麻醉自己。用这种违反形式逻辑的论证法，怎么能真正揭示“属于我们这一代人的悲哀”？



上山下乡

不错，这一代人确实“严重贫血”，以至于今天提到京剧，他们中间的大部分人只能想起“脸红什么精神焕发怎么又黄了防冷涂的蜡”一类的台词。在偶尔需要扯开喉咙唱一两支歌曲以抒发情感时，他们会尴尬地发现，自己想不起一首不带“革命”语汇的歌曲。但是这不等于说，他们已经完全泯灭了属于个人的丰富而细腻的生活感受力。文艺作品所传达的情感体验，在特殊历史条件下可能完全脱离它们的原创者所赋予它们的正常内涵。对“样板戏”的评价，今天的人们无疑有权利见仁见智。而贫血的老三届则有属于他们自己的用以感受和阅读那些“革命化”文艺作品的特殊方式。为此而嘲笑他们是极不厚道的。我们一直在说，对人类要多一点宽厚、尊重和理解，为什么就不能从对身边的同一代人做起？

不错，这代人里面确实出过“抄家破坏文物的红卫兵”，出过“打死老师的革命小将”。对此自然不应健忘。然而，当时的“法西斯暴行和血淋淋的犯罪事实”不仅发生在老三届人中间。当代中国人直到 1970 年代才开始逐渐走出政治上的幼稚时期。作者说，不应该“把所有责任都推给了时代去承担，便轻易地将自己解脱”；她的话没有全错。不过这里仍然有几点需要加以强调。首先，说中国人（包括老三届在内）“至今不敢正视自己曾误入的歧途”，那恐怕是过分低估了他们的良心和良知。其次，如果说人们对于各自应负的道德上的责任还缺乏充分的意识，那么其中的一个主要原因是他们还没有获得足够的时机和客观允许度，以便“用心灵去追问我们当

年为什么受骗上当，为什么如此愚昧无知”。复次，尽管每个参与者都不应该拒绝更真诚的忏悔，但这并不意味着我们就可以拿“错误人人有份论”来替代过去流行过的“野心家阴谋论”或者“时代错误论”等等，作为解答“昨天的恶梦”为什么会产生的全部答案。最后，倡言“永远无法原谅自己”，并且要“用后半生的善行去赎罪和赔付”云云，用于律己则可，用以责人仍稍过严苛。

我总是觉得，谴责老三届没有“追问”或者“追问”得还太少，实在有失公平。《岁月》作者心里的意思，也许与她在字面上的表达不能完全衔接。这是一篇寻错了挞伐对象的檄文。“无法抚慰的岁月”在老三届人心头刻上了怎么也抹不去的印记。哪怕你朝自己的过去猛吐唾沫，也无济于事。如今恐怕只有怀着平实的心情，历史地看待自己，不妄自菲薄，更不忘庄敬自重。在五十岁上下就不得不面对“被有知识有文化的一代年轻人从头顶上无情跨越”，这固然有一点残酷。但是老三届终究不仅已见证了时代性的转换，而且也以至今还默默承受着的自我牺牲促成了这一转换。所以他们大不必“强颜”，也能够自然地面有“欢笑”。

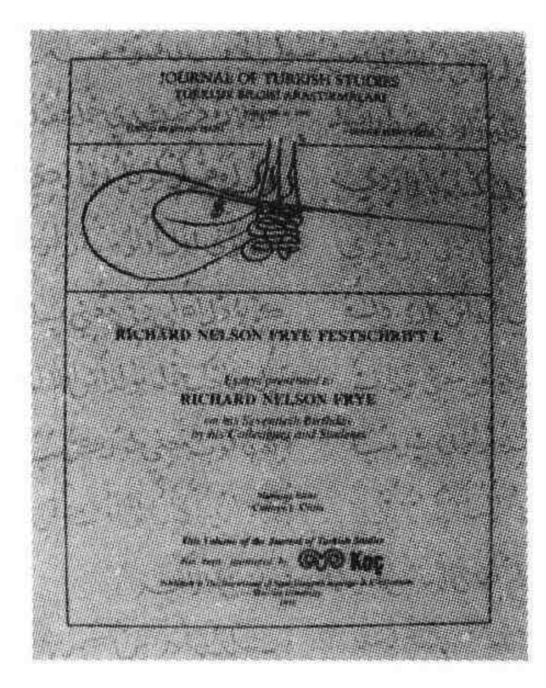
尽管《岁月》的作者除了“未能熟练地掌握一门外语”，再没有老三届人的其他那些受她指斥的恶习，承蒙不弃，她依然愿意勇敢地与“‘我们’一起来承担”“我们的过失甚至罪孽”，愿意“与老三届一生同行”。表面上看，这样说未免又与她的下述主张相冲突，即“我们不再是我们，我们将是每一个独立的个体”。仔细一想，我好像明白了作者的真意所在。她实在是在“修得正果”、也就是“超越”了“我们”之后又自愿地回到“我们”中间的一个活菩萨！回到“我们”中来，是为了普度众生，以便把“我们”统统变成“每一个独立的个体”。作者的心愿可嘉。惜乎这种居高临下的精英意识和傲慢口气，总是让人不大舒服。如果还有别人不喜欢这篇文章，我想这可能会是最重要的原因。

【补记】

本文原载《南方周末》2009年3月26日第24版。这本是一篇在抽屉里搁置了很久的旧作。为纪念“老三届人”上山下乡四十周年祭，特意将它检出刊发。

颠扑不破的老生常谈

——读弗拉埃写给青年学生的一封信



弗拉埃七十寿辰纪念文集书影

一、因为律师和行政官员喜欢把水搅浑，而科学家与学者则力图将问题简化（至少是把这当作目标），所以你们必须根据为自己设定的方向来规划研究工作。把水搅浑也许能在钱财方面收益更大，简化问题的做法当然就不会有这样的效果。

二、点上知识宜专精，愈细密愈好；与此同时，面上知识宜广博，愈简明愈好。换言之，你应该力争既成为能深入特定学科领域而游刃有余的研究者，又对更广泛的事物保持足够知识。无论你想进入商务界、教学界、政府部门、公务机构或私人组织，这一条对你都将会是很有益的建议。

三、学会对自己微笑，那么世界也会对你微笑。要知道，你所做的每一件事，都是既十分重要，同时又微不足道的。万事都会有被人们遗忘的那一天；不过在着手进行时，倒不妨把它当"千古事"来认真对待。

四、将来属于不同个人、社会、国家之间相互合作的精神。要善于同大家一起工作，学会在与他人的个别交往中坦诚待人。须明白，在一百年前，我们自不必去关注其他大陆和那里的人民；但是到今天，世界已经变小，变得过于拥挤、人口过剩。其他地方发生的事情，如今对这个星球上的其余所有的人们都一样重要。

五、由于人是唯一有幸被赐予乃至深受苦恼于其记忆力的动物，历史对我们所有的人都非常重要。历史可能很难像兰克在 19 世纪说过的

那样，乃是对“真实地发生过的往事”的报道；也未必如法国历史学家所说，是我们以为发生过的事情。或许就是在东方，当我们说，历史经常（即使不是一向如此的话）是在讲述人们认为往事曾应如何发生时，我们也许才真正说到了点子上。

六、总而言之，但愿你们在这里过得快乐。因为这应当是“你们一生中最好的时光，而且你们只会有一次”。

以上是美国著名的中亚史专家、哈佛大学“阿噶汗伊朗学讲座”教授兼内陆亚洲及阿尔泰学研究委员会主席弗拉埃(Richard Nelso Frye)在20世纪80年代写给青年学生们的一封短信。它曾以打印件的形式分发给选修“内陆亚洲及阿尔泰学研究的史料与方法”课程的该校研究生们，又经过他们辗转流传开来。弗拉埃的这些话显然不是出自他一时的心血来潮。在为庆贺他七十岁诞辰的纪念论文集所写的自传性说明的结尾，弗拉埃差不多是一字一句地重复着上面的有些话：“谁能断定哪个更好或是更坏一些、哪个重要而哪个又不重要？万事的重要性与无意义的程度恰相等：它们总有一日都要被遗忘。那么人该怎么办？就像那古老的谚语所说：‘如君微笑，则世界亦对尔微笑；如君哀号，则向隅悲泣者唯君乃尔。’所有的信条都教你要善待和帮助他人；不过也应当快乐地做人，享受生活，因为它对你们来说只有一次。”（弗拉埃《自述随笔》，《突厥研究集刊》卷16，哈佛大学近东语言文化系出版，1992年）从他重复地予以表述的主题可以知道，包含在以上那封短信里的内容，在弗拉埃看来，正是从他数十年治学、做人的经历中提炼出来的最值得传授给晚辈们的生命体验。

就像大多数美国人一样，弗拉埃对美国社会中法治与文牍主义互相激扬的局面颇感无奈。法律规定的繁复细密，使得在条文应用方面的细微出入就可能导致巨大的经济或其他个人利益的得失起落。于是，美国人不得不在诸如交通事故纠纷、个人所得税填报、遗产处理、不动产交割、结婚和离婚等社会及个人生活许多方面的问题上求助于律师。在那里，“去找我的律师”这句话，几乎与十多年前的中国人爱说“去找他的单位”同样，习惯性地挂在人们的嘴上。另一方面，由于律师惯于在法律条文的

缝隙间长袖善舞、钻营牟利，一般美国人对他们又有某种不太放心甚至天然反感的情绪。弗拉埃称律师喜欢“把水搅浑”(obfuscate)，固然不无这种讥贬之意。但他其实也是在略带戏谑地阐明：尽管学者必须以他的职业为谋生之道，但是学术的教育与研究本身绝不可能变成一项营利的“产业”。从“听者有意”的角度去理解，这段平常的话简直具有某种超越时空的洞穿力。

弗拉埃建议学生根据本人对今后职业的预期来确定各自的学习计划，这当然是有道理的。选修他所在的近东语言与文化系各门课程的学生，可能有志于从事与近东商业、外交、政治或文化相关的各种实际工作，可能打算进入研究近东历史文化的纯学术领域，也可能是把它作为主修专业的边缘学科来学习的。这种情况势必使各人修习计划和知识结构培育目标互有不同。但是在我看来，弗拉埃的话并不表明高等教育因而就可以对打算就职于实际工作部门的学生降低专业化的纯学术训练水准。高等教育、尤其是研究生教育，永远只能围绕着一个相对狭隘的专业范围对学生进行高度专门化的培养。在这个意义上，“学非所用”乃是一个伪问题。因为当人们这样提出问题时，他们实际上已经将“学”的内涵限定为通过学习获得具体知识，而忽略了学习过程中被开掘出来的能力、智慧和人文精神在界定或衡量人才时的重要性。“学非所用”是现代社会里高等教育的发展所导致的必然和正常的现象。不能因此把高等教育全面改造为高等职业教育，或者把大学办成专门培养似乎什么都懂、其实又什么都不懂的万金油式“人才”、“侃爷”或江湖郎中的速成班。

弗拉埃关于学必专精的主张，充分体现在他的第二条建议里。尤其因为他在这里明白宣称，这一条对将来不从事纯学术研究的人们同样有用。此段首句原文作“You must both learn more and more about less and less AND less and less about more and more”。汉译是否贴切，颇少把握。这句话大体上接近胡适所说“为学要如金字塔，要能广大要能高”的意思(《胡适文存》3集卷二)。历史学的研究对象大都已成为过去，研究者无法亲身体验已经过去的时代或社会，因此只有通过尽可能详尽地掌握它留下的种种遗迹(文献史料、考古实物、口头传说等)，去感受那个

已远离当代的时空及其精神。那样说来，对自己准备研究的具体对象知道得越多越好、不厌其烦，则是一点也不过分的。不过，旧式东方学的一个重要缺陷，是长于细部事实的研究而弱于总体解释。甚至在释读文献过程中得以充分展示的精湛技巧本身，也往往变成了界定研究对象和研究目的的决定性因素(参见 C. A. O. Van Nieuwenhuijee《中东的社会学》，布雷尔出版社，1971 年，第一章“总导论”)。所以，仅仅做到不厌其烦地占有相关历史的细节知识，还是不够的。

从语言知识渊博的意义上说，弗拉埃属于典型的东方学家。他掌握波斯语、塔吉克语、阿拉伯语、突厥语、粟特语、阿维斯塔语、汉语、日语等东方语种，曾在哈佛大学讲授过全部近东语言、伊斯兰教以及全部近东历史的课程。但他所以能超越一般东方学家的地方，仍在于他追求对历史整体认识的强烈意识。这种有意识的追求，加上纯熟的细部处理技巧，使弗拉埃的论著带上鲜明的“大处着眼，小处着手”的特征，丰满而不烦琐，高渺而不空疏。他告诫学生说，对本领域以外的相关知识必须有要而不烦的正确了解，其实这也是他自己长期身体力行的一项准则。

从整体上认识历史的态度，也反映在他对“历史是什么”这个问题的思考中。旧式东方学总的说来带有实证史学的性质。照柯林武德的说法，所谓实证史学，是指在“实证主义纲领”影响下形成的精确严格地考订个别事件的历史学派；与此同时，实证史学却拒绝实证主义精神对“发现规律”的追求，而以“如实叙述”的客观性相标榜。结果，实证史学在处理超过孤立事件或个别事件的“大型问题”方面的无能达到了“空前”的程度(《历史的观念》，何兆武、张文杰汉译本，中国社会科学出版社，1986 年，页 143—151)。弗拉埃明确地怀疑兰克主张复原“真实地发生过的往事”的可能性。不过，他也反对法国历史学家称历史为“我们以为发生过的事情”(what we think happened)。这一流派力图以“同情的洞见”或“想象的同情”去“重新捕获”历史的节奏，从而把历史运动完全地封闭在历史学家的主观性领域之内(《历史的观念》，页 214—216)。弗拉埃认为，给予历史研究的比较确切的定义，应当是对“人们认为往事曾应当如何发生”(what people think should have happened)的报道。他这一见解，强调历史学家必须力争把握特定历史时期中人们对自身社会与时代的各种体

验,而不是高傲地以历史学家自己的"洞见"去取代他们。通过当时人们的体验重建对过去的整体认识,弗拉埃在这一点上基本突破了旧式东方学传统的狭隘性。

与人的合作精神是特别受弗拉埃重视的一种个人品格。这又是他本人性格的某种写照。对于伊朗学发自衷心的热爱,使他在阿富汗、伊朗、塔吉克斯坦和俄罗斯都赢得一大批朋友。这位冷战时期活跃在铁幕两边的神奇人物,曾经被苏、美双方分别怀疑为对方的"间谍"。而了解他的俄罗斯学者,则用一种很奇特的表达方式来否认他身为美国间谍的可能性:"如果你是特务,那么你必定是伊朗、阿富汗或者塔吉克斯坦的特务。"看得出来,他对本人所赢得的友情,至少与他对自己已取得的学术成就感到同样由衷的自豪。

合作精神对学术研究的重要性在于,学者个人的创造性才华必须在知识群体之内的交流、沟通中才能获得最充分的发展。科瑟(Lewis A. Coser)说:"知识分子需要和他们的同伴们保持经常的接触;因为只有在这样的沟通中,他们才能够培育出关于方法和优雅风格的共同标准,以及指导他们行为的共同规范。尽管在大众中流传着相反的神奇说法,然而大多数知识分子在孤独境况中无法从事他们的工作,他们需要在与同行们争辩和讨论的交流中发展他们的思想。自然并不是所有的知识分子都喜欢交际,但是大多数知识分子需要通过和他们认为是与之相般配的人们进行交流,从而鉴别自己的思想。"(科瑟《理念人》,中央编译出版社,2001年,页3—4)我国的各种学术研究基金的颁予,至今仍很少考虑对经过充分准备的中、小型专题讨论会(conference)的支持;研究者也极少将这样的专题讨论会列项申请经费资助。如何改变我们的学术讨论会主题过于宽泛、难以通过有效聚焦而推进深度交流的现象,似应引起我们的重视和认真思考。

学术机构内部经常性的研讨会(seminar),也是加强其成员间相互启发和激励的重要形式。在普林斯顿大学高等物理研究所曾有一个不定期的"强制义务研讨会"(Shotgun Seminar)。研讨会的主题在一周前预先公布,但是报告者并不事先确定。在报告开始前,所有在场的人都必须将

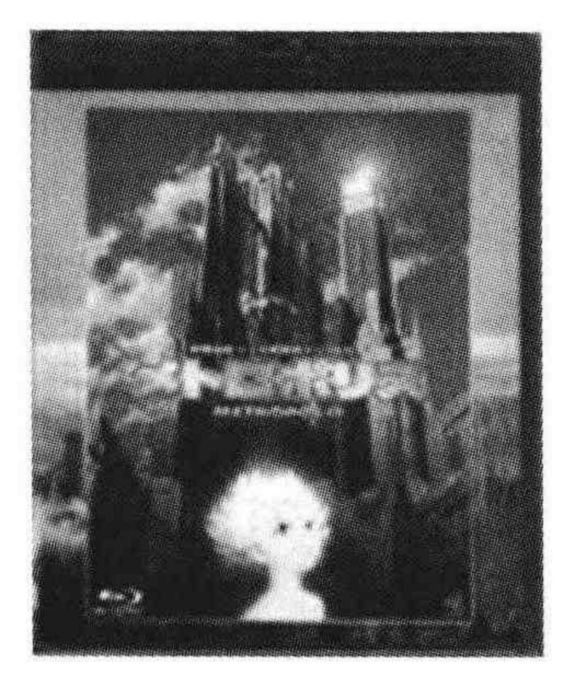
写着自己名字的小纸条丢进一个小盒子里，然后摇晃小盒子，再从中任意抽出一张小纸条。那上面写着谁的名字，谁就要在那天履行强制性义务，担当主讲人的角色。1982 年的一天，就在这个研讨会即将开始前不久，奥尔特彗星云的发现者、著名天体物理学家简·奥尔特恰巧来到研讨会的会场。这使得研讨会的组织者进退两难。他们很难要求这位八十二岁的珍贵客人离开房间；另一方面，他们又不愿意破坏规矩，允许奥尔特不承诺可能要履行的强制义务而留在会场上。组织者满怀着歉意向奥尔特说明了情况，后者问明当日讨论的主题后决定留下来。当然他也像其他人一样，把写有自己名字的纸条放入了那个小盒子。他没有轮到当主讲人，但是积极地加入了讨论。研讨会结束时，"他站在黑板前为我们作了一个十分钟的讨论小结，比我们在那个上午听到的所有发言都来得清晰透彻"（F·戴森《方位的无限》，哈铂-罗出版社，1988 年，页 23—24）。我所以要不惜篇幅地复述上面的故事，实在是因为它把一个优秀科学团体内的精诚合作与浓厚的学术气氛表现得太生动、太令人神往了！

重视合作精神，从某种意义上说，就是把学术群体的创造力视为要大于其所有成员的个体创造力的总和。弗拉埃就是这样看待问题的。所以，他才会把自己力争将安尼迈尔·施密尔（Annemarie Schimmel）作为讲授印度-穆斯林文化的教授引入哈佛大学，看作是"在为哈佛服务方面的一项个人成功"（《自述随笔》）。当然，弗拉埃强调人与人的合作与互相理解，它的意义又远超出学术的范畴。对自己微笑，意味着坦荡豁达、波澜不惊的心态。惟其如此，才能真正不生计较之心地善待和帮助别人。也惟其如此，才能在参悟大化流行、世间万物无不有生有灭之后，仍然保持不玩世、不苟且的敬业精神，严肃地珍视生命中不复再现的每一刻。这已经很接近一种宗教的情感或精神。从许多大学问家晚年的言行举止中，我们经常能够领略到这种返璞归真的沉静境界。弗拉埃的例子，显然不止是个别的。

（本文原载《世纪书窗》2001 年 9 月号）

走调的“终战”纪念

——读两篇敦促日本坚持战争反省的外论



《大都会》杂志书影

日本头号英文杂志、东京都的城市信息周刊《大都会》(Metropolis),在日本“终战”纪念六十周年前后两期的“卷末短评”栏里,接连揭出两篇旅日美国人撰写的时论,对日本在战争反省问题上的意识不足提出相当冷峻的批评。

利戴尔(C. B. Liddell)的《帝国军队的先烈祠:悼亡重镇靖国神社》,围绕着作者对靖国神社附设军事博物馆“游就馆”馆长的采访来展开。文章记载那位强硬派馆长的话说:“靖国神社本身就说明,战后日本的历史教育是不正确的。因为它只强调日本人对其他国家的所作所为,诸如侵略、征服和殖民之类。我们所学到的就是这些。但是,靖国神社不会承认,那些为战争而死的人们,是死于一场侵略的、扩张主义者的战争。我们只能认为,他们是为拯救和保卫日本而战死的。”可惜采访者没有进一步追问他,为什么日本人需要跑到中国、菲律宾或缅甸去“为拯救和保卫日本而战死”。利戴尔自然没有忘记提到,“与另外一些宗教不同,神道教只关注让死者的灵魂获得安宁,而不判分其(生前的)功罪”。但他紧接着评论说:“这个博物馆拒绝有关战犯的全部观念,而在网址上把他们称作‘昭和殉难者’。”在这里,利戴尔实际上是用后一个事实,有力地否定了将七名甲级战犯供奉在靖国神社是出于神道教“不判分其功罪”的托词。读一读那位强硬派馆长的前引议论,听一听现任东京都知事在今年参拜靖国神社时所发的“不要问我以公人

还是以私人(意指以国家公务员或以私人身份)而来"的蛮横言论,谁还能对这一点有什么异议?

当利戴尔提到该博物馆竟为日本昔日的武装力量感到"毫无羞愧的骄傲"时,他对此的厌恶情绪可以说已是跃然纸上。尽管如此,他的文笔总的来说却显得相当克制。言及神社内供奉着多达二百四十多万亡灵,他写道:"无辜者与战争罪犯共居于同一精神场所,靖国神社就这样体现着战争的矛盾。"针对印度、印度尼西亚等国的独立系得益于日本发动的"大东亚战争"的论调,作者轻轻拈过"亚洲得之于二战的所谓利益"一语,便表达出自己深不以为然的质疑。短文由以下一段意味深长的话作结束:"亡灵们或许可以从这所帝国军队的英烈祠获得安宁。但围绕着该神社的连续不断的争论却说明,活着的人们怎么也做不到为此而心平气和。"

如果说前一篇文章的语气还十分委婉,那么麦克比恩(Bert McBean)的《历史教训:年轻一代日本人应当了解军国主义的过去》,就写得率直明快多了。文章从一则慨叹日本青年对历史无知的政治笑话说起。年长的日本人问道:"你知道六十年前日美之间那场大战吗?"年轻的日本人答:"有那回事吗?那么谁打赢了?"作者提出,这番话所针对的,如果是一场距今相当久远、因而对今日生活已毫无影响的战争,那倒不足为奇。问题是第二次世界大战过去还只有六十年,而今二十岁以下的日本人却对太平洋战争和最初推动了导致当代日本自由繁荣的盟军占领时代(1945—1951)乃至麦克阿瑟似闻未闻,这就不能不使人感到"反讽"和"遗憾"了!

谁应该对这一"可悲的局面"负责呢?麦克比恩并没有怪罪被他称为"迷恋4C(即微型电话机、泡沫电视剧、汽车和时装)"的年轻一代日本人。他写道,责任在于他们的祖父一辈,尤其是那些曾在外国服役过的退伍老兵;是他们不乐意把战争年代自己在中国、菲律宾或其他地方的见闻或行为告诉下一代,而往往选择沉默。传媒也理应受到谴责。"他们,其中特别是NHK,总是小心翼翼地回避叙述战争暴行的情节";而"大学教科书的出版商则尤其倾向于绕开那些'尚有争议'的话题"。

但是,作者一针见血地指出,在教育青年方面最难辞其咎的,应该是日本政府。"从对十五年侵略战争不能作出明确交代到历史教科书的曲

解事实，日本政府一直在推进某种新类型的受害者群体——对战争真相所知甚少的日本青年人的形成。它一直在促进学者们所称的民族集体记忆的流失。不仅如此，通过反复强调本国的悲惨遭遇(例如广岛和长崎)，日本作为战争受害者的神话业已深入人心”。

更有意思的是，本文作者结合“终战”六十年时在一个日本大学里教书的亲身经历，揭示出十九、二十岁的日本人对当日战争的了解程度。他说：“我必须承认，大部分学生其实知道日本打输了那场战争，并且也听说过麦克阿瑟其人。但他们所知也仅此而已，当然广岛和长崎的学生不在此例。”作为课外作业，麦克比恩要求学生们去了解南京大屠杀、慰安妇或在日本的战俘集中营。“使我大吃一惊的是，大多数学生的反应是，他们此前从未听说过这一类的话题。在阅读有关资料后，几乎所有的人都感到震惊和义愤。……而他们紧接着的反应似乎就是：为什么我以前不知道这些?”

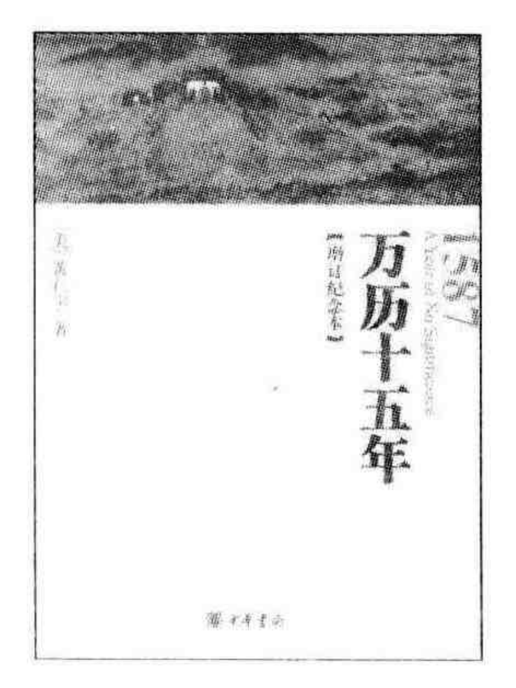
为什么呢？游就馆那个馆长的话也许回答了学生们的责疑：“我们不认为把注意力集中在历史上发生的少数坏事情上，就可以使国家和平。”这与麦克比恩引述的“一位右翼政治家”在几年前的言论正好相映成趣：“对日本青年，只应当讲授‘好’的历史。这样才能增强他们的民族自豪感。”显然与这些主张的逐渐得逞密切相关，深为游就馆长所不满的那种“战后日本的历史教育”，如今正在日本课堂里迅速褪色。麦克比恩把这一现象与“自由民主党内在最近几年的逐渐右转”联系在一起。

毫无疑问，两个民族之间相互关系的内容，要远远丰富于集中体现在每日新闻节目里的国家关系和政治关系这一层面的那些人和事。在形形色色的个人接触的场合，人们很容易切身感知一般日本人的礼貌、友好、善良、勤奋、守纪律和他们对和平的热爱。正因为如此，个人之间的沟通才会成为不同民族相互沟通中不可缺少的重要渠道，尽管它是比较昂贵的。同样毫无疑问的是，战争年代的大多数日本人，与当日受日本奴役的各国人民一样，也是那场罪恶的侵略战争的受害者；他们的遭遇，包括广岛和长崎遭受“原爆”的痛苦经历，理应为世人所牢记。甚至我们也应该承认，试图以不同方式掩盖或否认本民族(实质是当时支配着该民族的某个权力集团)曾经犯下的历史罪行，这种情况未必只是发生在日本。然

而,即使考虑到以上种种因素,有正义感的人仍然完全不能同意出现在日本的那些思潮。它们力图以隐晦的形式,在抵抗西方帝国主义的藉口下,把往日建立"大东亚共荣圈"的阴谋再度美化为"解放"亚洲的伟业,力图以强调日本人民所蒙受的战争灾难,来抹杀战争本身正义与非正义的性格区别,力图放大人们在对战争罪行达成共识的讨论过程中所产生过的必要争辩和异见,来否定由流成河的鲜血与堆成山的枯骨所见证的日本战争罪行。"终战"纪念对日本到底应该意味着什么?在日本与其亚洲近邻产生严重争议的这个问题上,很有必要听听来自于或可视作第三方的声音。以上介绍的两篇短文,正是在此种意义上非常值得一读。

回溯与展望

——从《万历十五年》[①]谈起



黄仁宇《万历十五年》书影

80 年代的中国出版业还没有时兴炒作风。在当年，黄仁宇的《万历十五年》，不是因了生意经上的噱头，却是凭借它二十万言传神的历史学素描，悄悄地赢得越来越多读者的。作者自称本书是在尝试一种"历史专题研究的大众化"，但它的价值实在远非"通俗化"三个字所能概括。人所以会产生想认识过去的激情，因为他天生地具有好奇心，想要重睹并且重新理解往日那些有声有色的事件、有血有肉的人物，想身临其境般地去感受他们的生存状况。尽管自诩"深刻"的历史学家日益醉心于追踪人物和事件背后的关系、观念或者"规律"，历史学的观照最终仍须回归到对具象的描述。恰恰是在这个意义上，历史的"外在现象"才是它的生命与真谛所在；而历史学之成为"科学"与它被标准化的过程，却又不幸使我们疏离着这一目标。在这时读到《万历十五年》，自然也就不止是对一般读者，而且同样地对研习历史的学生和专业工作者，都产生某种震动的效果了。我认识的很多朋友，往往像我自己一样，喜欢这本书超过后来在中国大陆汉译出版的黄仁宇的其他著作，恐怕都与初读本书时留下的这种难以磨灭的感动有关。

黄仁宇是明确地不赞成明清中国"资本主义萌芽"说的。在他看来，万历十五年的"年鉴"，反映出中国传统的政治文化和社会制度业已无法

---

① [美]黄仁宇《万历十五年》，北京：中华书局，1982 年。

超越它自身的限制，"是为历史上一部失败的总记录"；因此，中国社会朝现代化的变迁，只有等待"与世界潮流冲突"所提供的历史机缘来从头发动。为充分刻画内在于"传统的历史背景"之中的致命限制，黄仁宇需要一种"大历史"观，其中至少包含两层特别的含义。一是"从技术上的角度看历史"，于是他写了《中国大历史》；二是要有比较的视界，于是又有他的《资本主义与廿一世纪》。后一本书的主题，其实就是比较文明史意义上的"大历史"视界内的中国，也就是要在"大历史"的坐标网上考量中国。

"原生"形态的现代资本主义在欧洲的部分地区产生和发展起来，似乎可以看作是一个十分特殊与带偶然性的过程。倘若事情果真是这样，那么我们的设问，就应当是"资本主义为何以及如何在彼时彼地历史地发生"，从而不必再拿"中国为什么没有自行发展出现代资本主义"这样的问题来困惑自己。黄仁宇或许是想对这两个问题都作出圆满的回答。他确实用他自己的方式，阐明了资本主义如何藉着某些特定的历史机缘与条件而在欧洲列国逐次展开的过程。但对于后一个问题，尽管得益于作者栩栩如生的描绘，使我们可以对万历年间无可奈何的"历史大失败"获得感同身受的深刻印象，我们还是无法在他对中国史的解释框架之内弄明白，为什么传统中国不得自行转换为"能在数目上管理的"国家。然而我们绝不应该在这一点上苛责作者。借用作者反复援引的一则譬喻，提出这样的问题，难道不就像硬要一个生物学家来回答走兽为什么不会蜕变为飞禽同样可笑吗？

在这里，我们特别体察到"大历史"观所强调的"必须有国际性"这一层内涵的深刻意义。如果简单地以"人同此心，心同此理"的陈述来否认不同民族与社会文化的特殊性或它们各自的独特发展道路，这自然是荒谬的。不过我们同时也必须承认，如果不借助于由人类普遍经验构筑起来的参照系，对于上述特殊性或者独特道路，有时很难孤立地从该文化的系统内部获得圆满的认识和解释。而当我们从对历史的回溯转向对"未来历史"的展望时，我们依赖于人类普遍经验的程度即使没有变得更高、更强烈，至少也不会更削弱。因此，现在的我们，比以往任何时候都更加用得着从前那句"放眼世界"的老话，——不过当然不是在它原先的那般意义上。

（本文原载《南方周末》2000 年 3 月 10 日第 15 版）

超越纵横家言

——读《近东危机与柏林会议》[1]



朱瀛泉《近东危机与柏林会议》书影

1870至1871年的普法战争，使1815年维也纳会议以来的欧洲外交局势发生了重大变化。借用当日德国宰相俾斯麦的描述，导致冲突的危机意识使欧洲各大国"像挤乘在同一驾马车里的陌生旅客，面面相觑又满怀狐疑地互相戒备着。如有人将手摸向口袋里的手枪，其邻座则已做好了先扣响扳机的准备"。正是在此种严峻情势下，处于迅速衰落之中的奥斯曼帝国境内波、黑二省反抗土耳其统治的农民暴动，将18世纪以来欧洲列强围绕着如何瓜分帝国遗产而展开的长期角逐推向新的高潮。英、俄、奥、法之间复杂的多边关系，需要一个式微的奥斯曼作为缓冲国而存在。但由于追逐各自在近东的利益，它们在谋求近东局势和平化方面不仅缺乏一致，反而一再陷入互相对峙的紧张状态。新崛起的德国在近东尚无具体利益，但为了牵制刚被它战败的法国，竭力想维持与俄、奥的欧陆"三皇同盟"，因而积极扮演列强仲裁者的角色以期平息危机。由近东问题引发的欧洲列强间几次濒临战争冲突的危险，终因1878年柏林会议的缔约而得以避免。

以上这段冗长的内容简介，或许恰可以说明，朱瀛泉教授的这本著作所处理的是一个头绪如何纷纭繁复的困难课题。作为19世纪下半叶最

---

① 朱瀛泉《近东危机与柏林会议》，南京：南京大学出版社，1995年。

重要的欧洲大国会议，外交史领域内对柏林会议的研究不乏经典之作；对引发柏林会议的巴尔干危机期间的一国政策或某组双边关系的研究，我们也有一些堪称典范的著述。本书的特点则在于它力图从多国关系的视角对本时期东方问题与欧洲大国关系结构之间的交互影响，以及列强在柏林会议上达成妥协的全过程作出整体性的考察。作者没把他的关注局限于各大国对外政策的层面，而始终致力于追寻欧洲强权政治是如何由于三皇联盟解体而步入结盟体系的时代这样一条国际体系演变的线索。

值得提出来的是，本书并没有简单地以对东方问题和欧洲大国关系的全景式概括，来替代对不同国别的外交政策乃至若干组双边关系的具体分析。相反，全景式概括恰恰是从详尽的具体分析中提升出来的。作者遵循经院派国际关系史研究的传统，在国内的许可条件下使用了大量外交文件、档案、议会文书、当事人回忆录等第一手资料，并且参阅了五六十种专著、专题论文、博士论文等重要的第二手文献。在史料及研究文献的搜检方面，"上穷碧落下黄泉"的主张对很多研究领域来说显然是过分夸张了；但基本的资料涵盖面仍然是衡量一种学术研究质量的最重要尺度之一。本书中征引最多的是《英国外交事务文件：外交部机密报告与文书》第一部分 B 集第 2、3 两卷，从中引述史文达四十余条。即便有价值的资料相当集中，要从一千余页的记载中将它们爬梳出来，仍然是极费心力的。

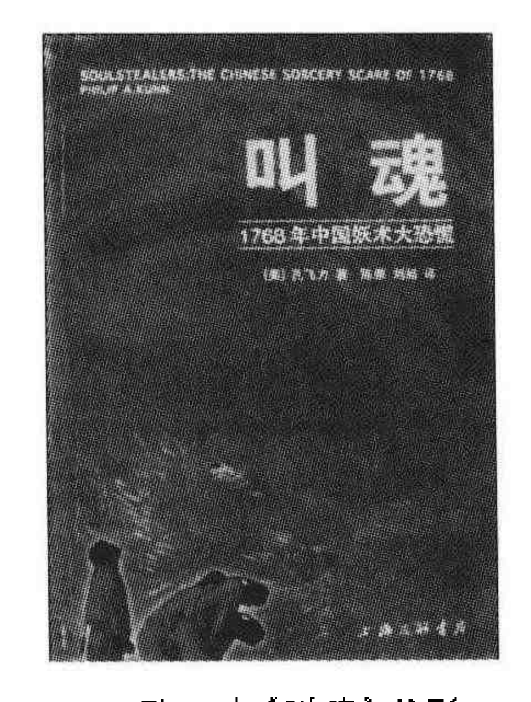
作为一个严谨的个案研究，本书对于考察地区性热点问题与整个大国关系结构变化之间的联系，应有某种启发意义。在国际关系史研究的程度业已如此深入的今天，可惜我们仍能在这个专门领域里不时地读到一些类似《战国策》的"机锋"派或者"纵横家言"式的作品。正因为如是，推荐这本不过两百页的好书，就显得更有其必要了。

（本文原载《文汇读书周报》1997 年 9 月 29 日第 2 版）

一桩错案能告诉我们什么?

——读《叫魂:1768 年中国妖术大恐慌》[①]

1768 年,也就是尚在清代全盛时期的乾隆三十三年的早春时节,在浙江德清一个叫慈恩寺的小庙里,穷愁潦倒的和尚们策划了一个与邻近某处香火旺盛的观音堂争夺香客施主的诡计。他们散布揭帖,声言观音堂的风水被在附近造作的石匠施行的魔魅邪术所破坏,到那里烧香请愿已不再灵验。所以要消灾积福,应该改去慈恩寺。



孔飞力《叫魂》书影

在与德清县境相邻的仁和县(今属杭州),一个长期受异母兄之子欺侮的沈姓农民受上述流言的启发,找到正在承修德清县城东侧水闸和石桥的吴东明,央求他在将木桩打入河床时,把写着沈氏切齿痛恨的两个侄子姓名的纸条钉在桩尖。当时正传说这个石匠需要类似的纸条压桩,而姓名被写在纸条上的人则会因灵魂受到损害而致病致死,这就是所谓"叫魂"。吴东明大概也已听到过这则谣传,因此立即投告到县衙。沈氏被笞打二十五下。

沈氏图谋沉桩魇魅案,似乎只是 1768 年的江浙地区大规模社会歇斯底里的序幕。叫魂的谣传在对自身周围的具体情形所知甚少的民众中,激起了带有极大盲目性的、无组织的、手段和目的都含混不清的大众行

① [美]孔飞力《叫魂:1768 年中国妖术大恐慌》,陈兼、刘昶译,上海:上海三联书店,1999 年。

为。风传的叫魂形式现在演变为以剪去受害人辫梢(经常先下迷药使之昏死)来勾摄其灵魂；叫魂的执行人则被想象成漂泊的游方僧人或世俗的流浪者。萧山、安吉、胥口、木渎、苏州等大小市镇相继发生殴打僧、俗流浪者的私刑事件或集体暴力，尽管在整个三、四月间江浙两省并未发现过真正实施此类邪术的案犯。

虽然地方官最初没有将这一事件上报朝廷，乾隆却在七月下旬发付江浙、山东督抚的廷寄中向他的"外吏"表明，他已经通过自己的消息渠道侦知此事。就在这份廷寄发送的前一天，山东巡抚富尼汉送出一道报告山东剪发案的奏本。现在已经很难弄清，富尼汉是否因为事先风闻乾隆已知悉此事，所以要为掩饰自己瞒上怠职的过失而格外卖力地将许多涉案人员屈打成招。无论如何，由于他的刑讯，剪辫案现在从仅系某种荒谬可笑的传闻之词升格为一桩确有其事的罪行。到八月份，富尼汉又报告了另外五起山东剪辫案。案犯分别供出藏身江南的某个邪术指使人。惟有关其人的姓名、身份、地址等具体情况，则人言人殊。江南官府据以缉拿无果，复导致山东案犯翻供、改供。重刑下的旁牵漫引和官方一次次的搜捕，无疑对剪发魇魅传闻的大规模扩散起到了推波助澜的作用。

随着案件越查越大，乾隆逐渐怀疑剪发魇魅实际是驱迫民众采取剪辫这种仇满的象征性行动的恐吓方式，它的背后可能有一个反满的主谋或主谋集团。在九月七日给七省大员的廷寄中，他始而认定这是一桩用心险恶的政治犯罪案件。各地官僚当然很容易理解，这封以"勉之慎之"结尾的廷寄具有何等沉重的分量。在九、十两个月里，剪辫案发展成为牵涉浙江、江苏、山东、安徽、直隶、热河、河南、山西、陕西、湖北等十二省的大狱。几十个无辜的人在严刑拷掠下毙命或致残。直到十一月，在北京覆审关涉此案的全部还活着的疑犯的过程中，越来越多的证据表明该案完全系罗织所致。清廷被迫放弃追查。叫魂、剪发案至此不了了之。

就这样，叫魂案把一种深刻的信任危机和且疑且惧的阴云散播到半个中国的各社会阶层：民众恐惧的是用邪术来损害他们的陌生人；乾隆忧惧他的臣下对他封锁消息、"化有为无"、敷衍塞责，忧惧汉人尤其是江南汉人的反满暗潮；地方官僚怀疑乾隆的过敏性断制，怀疑自己和外省同僚在声色俱厉的上谕催迫下靠"刑鞫"获得的供词，更害怕乾隆会不满意自

己对案件的处理,因而危及前程、甚至身家性命。孔飞力以出色的剪裁史料的技巧,在描写案情发展的过程中,交错地引述并分析硃批奏折、廷寄、刑部题本等宫中档案,从而显示出上述种种忧惧之情是如何从主观上促成了这桩大冤案的。

本书作者的意图,当然不止是向读者讲述一个引人入胜的公案故事。通过这项个案,孔飞力试图阐明:专制君主的任意性权力和官僚机构的程序性操作,是怎样在所谓"官僚君主制(bureaucratic monarchy)"的系统中互动和互相整合的;在一个历史上著名的"盛世"时期,又是什么原因会使广大民众在心理深层产生一种下意识的焦虑和不安全感。正是从探讨这两个问题着手,孔飞力把他这本著作的主题极其明显地提升在读者的面前。

二

孔飞力所说的"官僚君主制",大体上与中国读者熟悉的"中央集权的专制君主制"同义。为有效地君临幅员广大的国家,官僚制度倾向于权力操作的程序化;为避免皇帝权力被稀释在日益程序化的官僚体系中,专制君主制又具有充分保障皇帝行使其任意性权力的倾向。两种权力操作之间的范围分割,似乎取决于以下两条原则。一是例行政务由中央各专业部门(明以前六部之上还有省)负责区处,"必疑不决、暨须上闻者,始咨报"(见许有壬《文过集序》,载《圭塘小稿》)。二是君主对他认为有必要插手的任何事宜,都可以行使任意性权力予以干预。唐初有一个隋朝留用人员谎报本人官阶,唐太宗心有所疑,命他自首,否则一经查出,即处死罪。后来他果然被大理寺查出属于妄加官阶。唐太宗要求大理寺处以死罪。大理寺的答复是,该人据法只合徒罪,"陛下既不即杀,付臣法司,罪不至死,不可酷滥"(见《唐会要》"臣下守法")。这个有趣的例子表明,皇帝有权法外杀人,但一旦移至司法部门,就只能按司法程序依律处置。君主的任意性权力就这样经过制度化而获得合法性。法制化过程也可能赋予某种专横、强暴的权力以合法性,这是我们必须加以注意的。

马克斯·韦伯曾经强调君主统治与官僚体制在绝对君主专制国家机

器中相互排斥的一面。从静态的权力分配结构来看，官僚君主制体系中这两种权力确实好像处于此消彼长的状态。但从这一制度体系的历史演变的角度去观察，二者中任何一种权力的加强，实际上往往导致在张力中保持着平衡的另一种权力获得相应的增强。这正是我们从10世纪以来的前近代中国政治制度变迁史中所看到的事实。列文森(Joseph Levenson)很早就指出过两种权力之间的共生与互补关系。本书的新意，则在于它通过对乾隆政府就叫魂案引起的对臆想中政治犯罪的流产起诉的个案研究，在权力运作的动态背景下详细地展示出二者间相互制约和相互影响的具体景象。用孔飞力自己的话来讲，他想在自己的书中阐述的一个最难讲清的故事是：面对日益精深于以不动声色的方式来保护和加强自己的官僚制度，乾隆是怎样将叫魂案一类地方事件用作推动政治机器运转的燃油的。

在一个向上负责的官僚体制里，对程序操作敷衍塞责的怠职者们保护自己的最好方法，就是向上司封锁消息，隐瞒不利于自己的实情。因此，皇帝和他的大臣间控制与反控制的竞争，首先及在很大程度上乃是掌握消息渠道的竞争；也因此，历代清帝都力图通过密折制度与臣下建立"宸衷独对"、"直言无隐"的沟通渠道。但是，正如叫魂案的经过所显示的，当事涉敏感的"政治犯罪"，尤其当皇帝本人的倾向已经相当明显时，惯于"揣摩上意"的高级官僚们是很少再敢于抗命直言的。因为处于君主任意性权力的威胁之下，事实上并不存在受程序保护的真正安全的沟通渠道。绷紧在两种权力的操纵者之间的张力使双方都极容易误解对方的意图。对既有误解进行小心翼翼的再解释或者规避，又会使充满戒心的对方造成更大的误解。叫魂案里的封疆大吏们将乾隆的严词督责理解为迫使他们屈从圣断的示意，而乾隆则把臣下担心伤及无辜的犹疑视作避重就轻、化有为无的惰怠行为。随着扭曲的信息往复交流，一则荒诞不经的有关魇魅的流言终于演变为具有"大逆"性质的政治要案。

孔飞力写道，这则政治案的真正"起诉者"，其实是乾隆皇帝本人。从本案的全过程来看，与在此前后发生的几个文字狱案件有所不同，乾隆似乎并不是有意想以深文周纳的方式制造这起假案来恐吓全国。相反，他在最初还曾力图避免将剪发案与极具敏感性的削发留辫问题联系在一

起。他那些措辞严厉的廷寄，应当是为了"让处在例行公事的程序保护之下较为松弛的官僚大臣上紧发条"（语见 H. L. Kahn 为本书所写的书评，载《亚洲研究杂志》50：3，1991 年 8 月）。案件随着被扭曲的情报在皇帝和他的大臣们之间的来回传递以及由此而引起的相互误解而逐步升级。所以我们简直不知道到底是谁才应该对这个震惊全国的冤案负责。专制制度下的君臣关系带有一种天然的僵硬性质，是任何沟通渠道也无法完全排除的。最高统治层做出的相当一部分令人难以置信的决策，或许不应当完全从阴谋论的角度，而恰恰可以从上述僵硬的君臣关系来加以解释（与朱学勤教授讨论本书时，曾在这一点上受到过他的启发）。

三

孔飞力在 1987 年发表过一篇题为《政治犯罪与官僚君主制：一七六八年叫魂案始末》（载《晚期中华帝国研究》8：1，1987 年 6 月）的长篇论文。本书有关清代政治制度史的讨论，就是前述论文内容的进一步展开和深化。如同史景迁（J. D. Spence）在为本书所写的书评（载《哈佛亚洲研究杂志》57：2，1992 年 12 月）里说过的，只有一本专题著作才能揭示出有关史料中丰富的社会细节所蕴含的充分意义。因此，孔飞力对于叫魂案所反映的社会史内容的精彩分析，很自然地受到学者们普遍的关注。所谓盛世时代，对一般民众到底意味着什么？从魔魅谣传的迅速、广泛的扩散，作者感悟到涌动于民众中的一种深层而朦胧的躁动与不安，并进而力图去探寻它的根源之所在。

让我们从上面说及的后一个话题谈起。就一般社会环境而言，与乾隆中叶经济增长同样明显的人口增长，无疑给当时中国社会带来了巨大压力。乾隆《吴县志》撰者在当年已忧心忡忡地写道："地无不耕之土，水无不网之波，山无不采之木石，而终不足以供人之用。……盖人满之患，至斯极矣！"（转引自洪焕椿编《明清苏州农村经济资料》，江苏古籍出版社，1988 年，页 646）人口压力立即导致的最紧迫、最普遍的问题当然是粮食短缺。叫魂案发生之日，又正值清代文字狱和思想专制的高峰时期。这个时期被朱维铮教授称为"戮心的盛世"（见朱著《走出中世纪》，上海人

民出版社，1987，页102）。在江南文化发达地区，其影响显然也很容易从上人圈波及一般民众社会。但是孔飞力还想在这样的一般解释基础上更前进一步。他注意到乾隆即位的最初二十多年中国的白银进口量与之前和之后的时期相比都明显短少，因此他推想银价上涨引起的米价腾跃使民众的社会生活受到普遍威胁。于是在粮食商品化程度最高的江南，我们看到了社会歇斯底里的最先发生。

作者很清醒地意识到，"我们还需要作更多的研究，才可能充分理解18世纪的经济变迁，尤其是人口膨胀和银根短缺，如何塑造了当时人们对自己社会环境的意识"。从钱银比价看，乾隆中叶钱贱银贵现象十分突出。常熟在"康熙年中，民间市银，一钱而易制钱一百一十文。迨后雍正间钱价日昂，渐至一百文、九十文以及八十五六文矣。《柳南续笔》：乾隆近时，钱贱银贵。每元银一钱，易制钱自七十文起，渐增至一百一二十文、一百三四十文矣"（见乾隆《常昭合志》卷十二）。对乾隆中叶钱银比价的上升可以有两种解释。其一当然是白银的短缺；还有一种可能则是铜钱供应的日趋充足。从现在看到的史料判断，叫魂案发生前后，乃是乾隆朝库存白银最充足的时候。同时我们好像也没有足够证据可以说民间缺少流通的白银。恰恰相反，从康熙到雍正时期的大量文献表明，由于制钱在民间被大批地销铜铸器，流通领域内铜钱的紧缺倒是严重的问题。乾隆即位后，改变前朝禁用铜器的无效政策，开放矿禁，扩大铸币。中叶以后，钱荒逐渐缓解。因此，乾隆中叶以后钱银比价的上升，也就是所谓钱贱，与其说是白银供应，倒不如说是制钱供应得以改善的结果。18世纪中叶粮价的腾贵仍然是千真万确的。其原因据当时人分析有四，即户口繁滋，风俗日衰，田归富户，仓谷采买（见杨锡绂《陈明米贵之由疏》，乾隆十三年，载《皇朝经世文编》卷三十九）。粮食消费成为普通人日常生活中的一大压力乃是可以想见的。如果在1768年的江南，确实还存在某些特定的原因刺激引起叫魂案的发生，那么对之我们至今仍不克详知。

在把叫魂案作为测探社会内部不安定程度的一种指征的时候，我们也需要注意保持谨慎。在经济繁荣、市场波动、社会流动加剧的时候，游方僧、乞丐、外出谋生的苦力和手艺人队伍的增大在所不免。陌生人使半封闭的中世纪地域社会感觉不安，似亦不能绝对地以深层的情绪反应来

解释。魇魅本是传统中国人很熟悉的邪术。魇魅传说零星地在这里、那里自发产生，可能不是太罕见的事情。社会学关于恐慌作为一种大众行为的理论对解释叫魂案究竟是否完全有效，也值得再思考。对于1768年叫魂案的直接传播地域与乾隆政府在追查此案时所牵涉到的地域范围应该有所区别。某些省份里的叫魂案可能与江南的案子之间没有直接的传播关系，或者甚至是被官府的缉查行动激发出来的。前引H. L. Kahn的书评质疑说：巫术案的动人魅力是否导致作者过分估计了该案的解释价值？这个问题看来不是提得没有道理的。

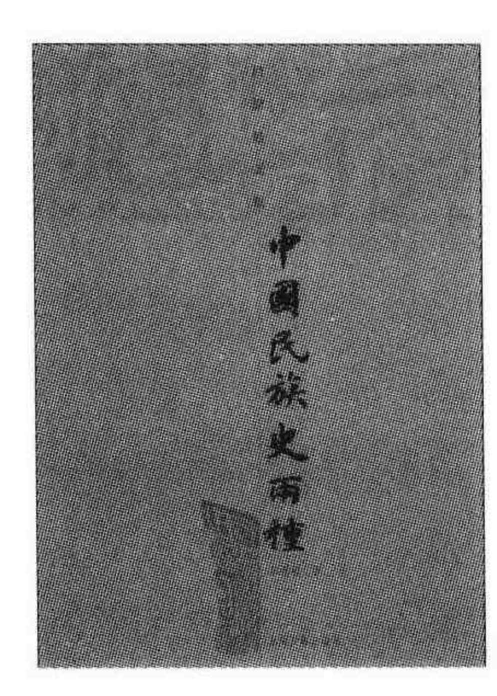
尽管本书有关社会史部分的分析或者还不能使人完全赞同，书中的新颖见解、生动叙述和透彻解析仍然会把美好的享受留给它的每一位读者。不同的意见只是表明，对同一个历史事件的不同见解之间，有时可能会存在很大的差距。"真实的历史"也许就在这些不同见解的总和之中？

孔飞力此前的一部著作，是《晚期帝制中国的叛乱及其敌人》，发表于1970年，距离本书的出版正好二十年。所以Kahn在书评的结尾说："就像一架钟表，孔飞力每过二十年总是有一部令我们大家都十分想看的著作面世。他的研究让人感觉美餐一顿之后的满足。我们应当为2010年预定下一道菜了。"中国有"十年磨一剑"的谚语。可见在学问上求精无止境，东西概莫能外。

【补记】

本文原载《学术集林》卷11（上海：上海远东出版社，1997年）。在它发表时，孔飞力这本精彩的著作还没有汉译本。所以我觉得有必要在书评的一开始用较多的篇幅对它的内容进行概括的介绍。

润物细无声
——读吕著《中国民族史》[1]



吕思勉《中国民族史两种》书影

70年代末作研究生时，吕思勉先生的《中国民族史》曾是我们入门时必读的教科书之一。最近重读这部著作，一种十分亲切的感受油然而生。像他所写的许多其他著作一样，吕先生极善于把他很多精辟的看法，不着痕迹地融汇在经他悉心疏理和归纳过的史料之中。正因为如此，受益于他的书，乃至将他的书置于案头当作工具书随时翻检的人们，或许会远远多于在自己的论著中直接引用吕先生的作品的人。古诗说“润物细无声”，借用它来形容吕先生这些广泛惠及后人的著述，真是再恰当不过了！

在30年代本书出版前后，中国民族史研究领域里，大致有三种研究风格同时流行。一是中国经史之学的固有传统，二是上述传统与西方汉学互相结合而形成的所谓“国学”研究的风格，其三则是受过现代社会科学（尤其是民族学和社会学）训练的学者结合中国经史之学传统而形成的风格。当时按国学风格研究中国民族史者，将关注点集中在匈奴和匈奴以后的民族史，以及先秦时期华夏的形成史方面。由民族学、社会学出身而研究中国民族史的学者，其所重点关注的时代也比较靠后。从这样的学术背景去衡量，吕著《中国民族史》大概可以说代表了第一种风格。在

---

① 吕思勉《中国民族史两种》，上海：上海古籍出版社，2008年。

“贯串全史，观其会通”的基础上，本书对先秦时期华夏周边各族的资料疏理和系统论述，不仅在当时显示出很独特的长处，就是在今天仍具有珍贵的参考价值。

当然，从六十多年以后的认识水准来看，吕先生在《中国民族史》中的看法，也有不少是已经过时了。这丝毫没有什么可以奇怪的。相反，让我们感到吃惊的倒是，甚至就在他由于种种原因而对某些问题作出不太真确的具体断制的时候，吕先生仍旧表现出他得益于中国经史之学的扎实功底因而目光如炬的特点。例如关于室韦部落的语言，《魏书》很准确地说它“与奚、契丹同”，即同属蒙古语族。后来的几部正史都抄袭前代史文而稍变其语，以至于使这一史实在无形中逐渐走样，最终在《新唐书》里变作“其语言靺鞨也”。吕先生虽然误从《新唐书》而把室韦语言混同于通古斯语族的靺鞨部语言，但他在书里却明白指出，关于这个问题，《魏书》与《新唐书》的记载“则又相乖异”。实际上，这对我们通过文本比较去追寻史文在辗转传抄过程中逐步失实的轨迹，是一个十分宝贵的提示。又如长沙武陵蛮关于本族起源于名为“槃瓠”的五色狗的祖先传说，吕先生写道：“此说一望而知为汉人所附会。”但他同时又博引诸书，认定“槃瓠确为苗族之祖”。有关苗瑶语各族的民族学资料表明，吕先生“一望而知”的断制或许未尽其然。但他出于对古汉语文献的深切体认而肯定槃瓠与苗瑶语族诸部起源传说之间的密切关系，实际上又超越了他本人所持的前一种看法。类似的例子在吕著《中国民族史》里还可以找出很多条。

关于中国经史之学的固有传统与“国学”之间的区别，也许还应当再解释几句。经史之学的固有传统本身当然也不是一成不变的。王国维曾用一个“新”字来概括道光、咸丰朝以降清学的特点，并把受西方列强东侵和随之引起的边疆危机的刺激而兴起的西北舆地之学标举为证据之一。不过我认为“国学”并不是经史之学固有传统的自然延伸，而是在它与西方汉学相互影响的过程中形成的。例如音韵学虽然在中国传统学问中有一千年以上的发展史，现代的汉语音韵学却是在西方汉学的影响下才基本成形的。吕先生在本书里采纳章太炎的看法，猜测鲜卑的名称与西伯利亚一名有词源学联系，并由此推断“后魏出自西伯利亚”。惟据西伯利亚一名的构词法，它的词源当作 sabir 或 sibir，元代汉语文献将它音写为

“失比儿”。如果要用中古汉语来转写这个非汉语词汇，那么当时人必定会选用一个带辅音-t收声的入声字来转写原词中的第二个音节-bir。鲜卑的“卑”和室韦的“韦”（这两个词汇是对同一民族名称的不同转写形式）都是元音收声的阴声字。所以无论是鲜卑还是室韦都不可能是sibir一名的转写。也就是说，鲜卑和西伯利亚之间不存在词源学上的联系。可见在处理某些细部研究方面，“国学”的方法比经史之学的固有传统更丰富、细致一些。

吕先生这部书发表的时候，“国学”正在成为中国文、史、哲学术领域内的主流。当时它与欧美东方学中的汉学可谓息息相通。20世纪60年代以后，在西方对中国历史文化的研究领域中，汉学的主流地位逐渐被以全方位引进社会科学各种概念、方法和解释框架为显著特点的多学科综合的“中国研究”所取代。处在与世界上很大部分其余地区互相隔绝状况下的中国史学，对西方的中国研究新思潮置若罔闻长达二三十年。而今，弥补这项差距的任务偏落在先天不足的一代人身上。不过在这个过程中，中国经史之学的固有传统非但没有过时，而且恰恰是当代中国学术的重要资源之一。舍此则没有“国学”，舍此中国学者就可能失去与西方中国研究的同行进行对话的凭藉和自身优势。所以我们需要在这样的时刻缅怀吕思勉先生的史学成就，缅怀他筚路蓝缕的业绩和崇高的敬业精神，为自己树立超越吕先生、超越经史之学的固有传统、超越“国学”的学术目标。也只有像这样取法乎上，我们或能得乎其中，才可以不辜负吕先生在以自己的辛勤劳动“润物细无声”时对他的后辈所抱的期待与厚望。

（本文原载《历史教学问题》1998年第2期）

极高远而底于平实

——读《张广达文集》[1]



张广达《史家、史学与现代学术》书影

在隋唐史和中西交通史领域里，张广达先生发表的研究成果往往是学者们不能忽视的。近日，广西师范大学出版社将他的著述汇为三册，结集出版。借此机会，比较完整地重温他近三十年来的作品，使我们对于他念兹在兹的那种极高远而底于平实的学术追求，产生出更深一层的理解。

对中国学术史稍有了解的读者都很容易体察出，张广达的治学风格中蕴含着极厚重的"国学"传统的影响。所谓"国学"，大体是从乾嘉汉学尤其是西北舆地之学演化而来的中国治学传统与西方"汉学"之间相互交融结合的产物。作为欧美"东方学"的一支，西方汉学浸润着从欧洲殖民者的"种族中心主义"立场出发而形成的对中国历史文化的偏见。但由于它在从事汉文资料与中亚和东南亚各种非汉语民族语文资料的对勘分析过程中，发展出一套历史比较语言学方法，又由于它对中古及上古汉语所进行的近代语言学分析，西方汉学恰恰又极大地弥补了中国本土学问的下述局限性，即它仅只致力于不断地对汉文史料的固有处理方法加以精确化和细致化的修正。特别是在讨论有关边疆史地或中外关系史的课题时，

---

① 张广达《史家、史学与现代学术》，桂林：广西师范大学出版社，2008年；《文书、典籍与西域史地》，桂林：广西师范大学出版社，2008年。

国学的上述跨越国界的学术品格，要求优秀的研究者不仅兼通英、俄、德、法、日等主要西方国家的语文，而且还应当具有独立解读某些东方语文文献的能力。我的老师韩儒林教授曾多次强调，多学一门外语，就是多开一扇朝外瞭望的窗。这只能靠苦工夫、甚至笨工夫磨炼出来。读张广达的文章，时常使人有如临八面来风的感觉。这与他在语言训练方面的长期和艰辛的积累有不可分割的联系。韩师生前最推崇的后辈学者，其中就有一起为向达校注的《西游录》添加补注的陈得芝和张广达。当他偶尔采用极而言之的口气时，韩师就会以后者为例评论说："人要有学问，就要先被划成右派，像广达那样。叫你万念俱灰，只好埋头读书。"

花费了足够的工夫之后，学术研究上真正有价值的新发现，有时还要靠一点运气。张广达和耿世民合撰的《唆里迷考》，在1980年代初叶发表时曾令学术界为之一振。唆里迷是中亚的一个古地名，出现在中世纪的汉语、阿拉伯语、回鹘语、粟特语、和阗语等诸语种的文献里。关于唆里迷地理位置的勘定，可以说是由当日关于"吐火罗语"命名问题的争论引发的。由于缪勒、西格林等梵学家在焉耆文本《弥勒会见记》的回鹘文题跋中读出的"贵霜"、"那竭"等地名都位于喀布尔河流域，他们因而主张回鹘文题跋中的Toxri，可与《大唐西域记》提到的"睹货逻"（即"吐火罗"的异译）一名相勘同。出现在题跋里"Sulmi-da"，则被猜想为"且末"的对音。但是随着研究和发现的进一步深入，后来的学者们确认，被缪勒读为"贵霜"的那个地名，其实应当是"龟兹"（今音库车）。作为西域高僧圣月出生地的"那竭"，其实是对"阿耆尼"（今音焉耆）一名的误读！而Sulmi-da被更准确地考订为元代汉文史料里的"唆里迷"。那么它到底位于何处呢？著名的古代伊朗语学者亨宁倾向于认为唆里迷就是焉耆。可是因为缺乏证据，他仅仅把这个见解表述为一种猜测。1959年，在哈密发现了一件大约书写于10世纪的《弥勒会见记》回鹘文抄本。《唆里迷考》的作者们在1970年代末首先从它的回鹘文序里发现，高僧圣月的故乡，在其中恰被写作"唆里迷"。此人与缪勒解读过的回鹘文题跋所提到的出身阿耆尼的圣月，当然是同一个人。所以，使许多第一流学者迷惑多年的唆里迷的地望问题，终于获得了澄清：正如亨宁所猜想过的，它就是焉耆。

当你阅读文集中的这一类考据文章时，你可能会感觉到，作者就好像是一个在极漫长的战线上耐心而细心地布设其军事防御阵地的雄心勃勃的统帅。他的铁军都被布置在阵地的最前沿，时时处处严阵以待。一旦战线的某一点上发生什么新的有利情况，枕戈待旦的军队便立即从那里向外突击，迅速将前沿推进到一片新的地域。

学术上的"严阵以待"，意味着充分地把握所涉课题的学术研究史。原始史料是历史知识的源泉，这当然毫无疑问。不过，历史研究并不是只靠掌握这样的源泉就可以顺利进行的，这里还有一个"流"的问题。陈寅恪说："一时代之学，必有其新材料、新问题。取用此材料，以研求问题，则谓此时代之新潮流。治学之士得预此潮流者，谓之'预流'。"说者中或有人忽略了起首句里的"新问题"一语，遂以为整段话的意思是在强调隋唐史研究之亟须"取用"敦煌文献之新材料。可是看陈寅恪自己的隋唐史著述，并不见得篇篇都与敦煌学互为发明。他所主张的"预流"，实乃兼指新材料和新问题之结合而言。所谓新问题，不可能从天上掉下来，也不是哪个聪明脑袋突发奇想的结果。它只能来自贯穿于以往研究之中的心路历程。

在当下学位论文中最常见的情况是，研究史作为学位论文中必不可少的组成部分，往往被写成相关专题的研究目录清单，或者至多再逐篇加上一段对其内容提要的毫无新意的复述。读一读张广达笔下的学术史回顾，你就好像在目验一个个侦探故事的展开。《唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书》一文，叙述了禅宗入藏这段"本来已如过眼烟云"的史事，怎样由于几代学者群体持续解读汉文、藏文敦煌写卷的不懈努力，终而得以重新呈现。作者谦虚地说，他所能做的，不过是仅就"管见所及，略作介绍"而已。实际上，这篇针对三四十年内先后发表的、涉及六七种语文的大量原始及第二手研究文献所进行的详尽评述，依然生动地显示出作者充满个性的抉择力，以及他博大深厚的学术视野和治学功力。张广达的个人见解，总是从他对相关课题研究史的理解之中有机地、自然地生发出来的。只是在最后一名"前任侦探"的止步之处，作者才胸有成竹地开始属于自己的前沿性探索，并且最终将问题引向一种更合理的解决途径。

新问题必须有一个根。妄想跳过以往研究的脉络，一厢情愿地从零开始切入原始资料，这种“不入流”的做派，并没有随陈寅恪的告诫而消歇，反而因为追求“大部头”、“多卷本”或“系列著作”之类的学术“可显示度”而在近几年来大行其道。张广达文集的出版，为对治此种顽症提供了又一帖警醒剂。

现在让我们回过头来再谈谈“国学”。国学对于中国历史学的最大贡献，在于它赋予历史学一套从五花八门的历史资料中尽可能多地榨取各种信息的有效方法。但是，在我们需要什么样的信息，以及如何对这些信息进行系统分析等方面，国学所能提供的知识与方法相当有限。因此，历史学为深入考察和剖析某个特定的人类活动领域的过去，就不可避免地需要借助于研究该活动领域的相关专业学科，如经济学、社会学、法律学等等的知识、概念和分析框架。

然而，出于对多年推行空头理论的厌恶，很多学者干脆以“实证史学”为标榜，走到否定理论对于历史研究的必要性和重要性的相反立场上。他们甚至懒得翻一翻柯林武德的《历史的观念》一书。其实柯氏早在六十多年前就说过：被实证史学付诸实践的，只是“实证主义纲领”的前一部分，即收集和确定事实；最早试图将实证主义纲领完整贯彻到对于人类社会的科学研究之中去的，并不是历史学家，而是近代社会学的创始人孔德；因而实证主义留给近代历史编撰学的遗产，是“空前地掌握小问题和空前地无力处理大型问题这两者的一种结合”。对于“事实证据”的任何一种概括，都会不可避免地含有这种或那种理论预设。声称不需要理论的“实证论”史学家，很可能在不自觉地沿用某种最陈腐的理论。

如前所述，张广达的治史风格显示出他在国学方面的良好训练。他向来主张，对《唐六典》一类的基本典籍，必须做到“倒背如流”。但他并不是一个“实证史学”的片面拥护者。文集第三辑取名“史家、史学与现代学术”，深意在焉。他在“总序”里写道，历史学不仅应注重对个别史料、史实、史事进行批判性分析，而且必须对整体的史学思想传承和史学发展脉络作出“自反性的或反身性的批判思考”。他又说，为了赋予自己研究的课题以历史学的意义，必须力求从具体研究之中去提炼某种属于知识考

古学层面的认识。从他讨论王国维、讨论内藤湖南的“唐宋变革说”，我们也可以看到他在极珍视实证史学的精致考据方法同时，又要超越实证史学，“时时检视并修正过去身在国内形成的单向思路”的不倦进取的精神。

作为一名后学，我曾有过一两次面聆张广达先生教诲的机会。记得有一次我和陈得芝老师一起到张老师家中作礼节性拜访。那时他住在按当日标准来说是相当豪华的中央民族学院一幢教授楼里，著名的学者如王钟瀚，以及吴文藻、冰心夫妇等都是他的邻居。告别时，他将我们送出家门口，又抬腿跟着我们下楼。走到两层楼房中间的楼梯拐角处，我坚请他留步，不要再往楼下送。不料他看了我一眼，轻声说：“我不是送你，是送陈老师。”他说话时那副不紧不慢的神情，我至今记忆犹新。大概很少会有人像他那样，向一个恳请他留步的后辈声言，自已要送的其实不是他。我钦佩他矜持与率真的为人。这种矜持与率真交融为一体而不可分割的个性，后来也给他带来一些原本或许能避免的麻烦。不过，显然也同样是由于此种性情，才驱使他葆有一种近乎坚贞的精神来对待他所钟爱的学术，在艰苦曲折中志存高远而愈臻平实。他的三册文集，尤可看作是这一精神境界的写照。

（本文原载《东方早报》2008年8月10日“上海书评”版）

火药的应用

大约10世纪初叶前后，由硝石、硫黄和木炭混合而成的某种易燃易爆物品，悄然从方术之士的炼丹房进入古代中国的兵器制作场。在世界范围的兵器史上，这是人类从冷兵器时代向使用火器的全新时代过渡的重要开端。但是，生逢其时的两宋文人，虽然作诗时推尚遣词用事"无一字无来处"，却似乎没有一个人想到要探究一下这种致爆物究竟是如何被发现的。现代的人们，也只是从"火药"这个名称和几种炼丹书的字里行间，才得以推知它与"服饵"之道的渊源关系。

从字面上讲，"火药"的意思，即"会着火燃烧的药"。古人把药分为上、中、下三品。"上药令人身安命延。……中药养性。下药除病"。丹砂之类的上药，因此成为方士们合炼"长生"仙丹的主要用料。他们隐居于名山崇岳，用丹砂、金银、"众芝、五玉、五云"等等，配以其他各色药石，"合金丹之大药，炼八石之气英"。方士们经年累月，有的甚至"养火数十年"，企盼着能造出"丹炉五彩辉神室，入腹三魂返洞天"的奇效仙药。这种合还丹之术，与追求"点铁成金"的"黄白术"互为发明，于是在对各种药石、金属施以"伏火"（即用一定火候对被试物及其配料加热）等法，使之改变某些性状的过程中，炼士们反复观察到这些物质间相互作用所导致的一系列化学反应。强烈的化学作用时常引起冲天大火，故"以烧炼破家者"代不乏人，丹灶遂被称为"火花娘"。可能正是炼药惹发大火的灾患，将这些充满创造性幻想的中古神秘主义化学家，逐渐推上发现火药的道路。

5、6世纪之际，陶弘景已知道根据点燃后是否呈青紫焰来区别真硝和"朴硝"（硫酸钠）。一百多年后，孙思邈在《丹经内伏硫黄法》里，最先载录以硝石、含炭植物皂角及生、熟木炭为硫黄"伏火"的方法；不过当时人们还不知道自己其实已配成火药。又过了大约一二百年，成于中唐的炼

丹书《真元妙道要略》,即以非常确定的口气告诫说,以硝石、雄黄(三硫化二砷)、硫黄和蜜(着火后会释放二氧化碳)相合点燃,会引发强烈的火焰,乃有因此而"烧手、面及烬屋舍者"。这段记载,被认为是已知的第一个"原初火药"的配方单。

就是从唐末到宋初之间,这种能引起焰火的药石方子,从术士传到兵器家的手中,并很快就被用于实战;"火药"的名称亦开始广为人知。北宋前期已出现专制火药的制作场,撰写于1044年的《武经总要》,记载了当时已投入实战的三种火器的药方。这是现知最早见于文献的真正的火药配方。



[illegible]一法為一大卷筒中央貫鐵胡盧下施鐵足
內有小筒相連[illegible]亦施投[illegible]其放法準上
敵來攻城在大壕內及傅城上頗衆勢不能遏則先
用藁秸為火牛縋城下於踏空版內放猛火油中人
皆燋爛水不能滅若水戰則可燒浮橋戰艦於上流
放之[illegible]
右霹靂火毬用乾竹兩三節徑一寸半無罅裂者存節
勿透用薄瓷如鐵錢三十片和火藥三四斤裹竹為
毬兩頭留竹寸許毬外加傅藥[illegible]若賊穿
地道攻城我則穴地迎之用火錐烙毬聲如霹靂
然以竹扇簸其煙焰以熏灼敵人[illegible]

《五经总要》书页

北宋时火药的含硝量还很低。这时候的火器,主要用来延烧敌阵,及布散烟幕、毒气。到南宋与金王朝对峙期间,爆炸性火器"铁火炮"(又名"震天雷",即掷向敌营的火药铁罐)在双方军队中都渐见普及;用竹管或"敕黄纸"管子填入含硝或不含硝药料,一经点火便"焰出枪前"的管火器"火枪",也在这时投入战争。宋人关注火药火器,不仅由于它在实战中已发挥一定的杀伤力,而且也因为它对敌方的恫吓作用。他们对霹雳炮、震天雷之类火器"声如霹雳"、"其声如雷,闻百里外"的效应叹服不已,甚至以为爆炸的声音就可以将敌人"惊死"。这种传统的用意影响后来几百年,故元朝后期一具铜手铳上铸有铭文曰:"射穿百孔,声振九天。"火器先声夺人的威慑力,被看得与它的侵彻力同等重要。晚至明朝的军队,还在作战中使用一种"纸糊圆炮,不过震响一声而已"。明末的宋应星也提到过,火药爆炸的"惊声"可以杀人。

火药较大规模地应用于攻坚、野战和火战,大体始于元末明初。撰于明代初叶的兵书《火龙神器阵法》,载录了十余种常用火器的火药方子,其中有些已相当接近于近代黑色火药的配方。用铜铳射出的"飞炮",由实心弹发展为开花的爆炸弹;喷筒、火药筒则成为海上"御寇之切要"。明代前期,重达四五百斤的火铳已颇为常见。但是,这一类火器装填弹药缓慢费时,发射间隙太长;尽管正统年间出现用合成单管铳原理改制而成的两

头铳、多管铳，其实作战效力仍很有限。此后直到明朝中后叶西方枪炮传入时，中国火器的形制再未见大的改观。在"以机巧为戒"的普遍文化背景下，个别部门的技术发展，难免要受到心有余而力不足的限制。另外在当时人们的观念里，火器"可以代矢石之施，可以作鼓角之号，可以通斥堠之信。一物而三用俱焉，呜呼神矣"！火器在作战中仅能替代矢石鼓角的认识，是否也局限着进一步设法去提高其战术性能的技术发展？抑或相反，是当时火器战术性能的局限性本身导致了上述认识？更可能的是，二者之间实际上互为因果。

从明嘉靖迄于近代，中国的火器制作差不多一直是在西洋枪炮的影响下发展的。16世纪前期，葡萄牙人使用的"佛朗机铳"传入中国。该机的炮管由子、母二铳套置而成。母铳管长达五六尺；内置可拆卸的子铳，中实药弹。弹发后可将子铳退出，另以预先装填弹药的备用子铳置入母铳，继续点放。子母铳构造正好弥补了中国火器装填、点火缓慢的弱处。明军于是逐渐放弃旧铳，仿造并进而改制佛朗机铳。得自日本的鸟铳，管背有雌雄二臬（准星），用之击鸟，"十发有八九中。即飞鸟在林，皆可射落，由是得名"。鸟铳很快获得推广，成为明军最得力的火器之一。嘉靖年间，为抗御混杂着日本浪人和中国海盗的持有火器的倭寇，戚继光在沿海编练抗倭步兵营、骑兵营和车营，军中配置火器的兵士约占全体战斗员一半弱。明末又获得荷兰的"红夷炮"，时人以为它"更为神奇，视佛朗机为笨物"，其大者重五千斤。它是清军在征服全国的战争中应用的主要攻城战具。

到清代中叶，中国火器进一步落后于西方。在鸦片战争及后来的一系列对外战争中，脱胎于佛朗机铳、红夷炮之类的清军火器，在面对新式的洋枪洋炮时黯然失色。从同治中叶开始，西洋的后膛式枪炮引入中国。中国军队遂得采用现代枪炮以逐渐地更新自己的火器装备。

明清两代令中国人刮目相看的西洋火器，最初却是由于中国火药的西传而发展起来的。大约13世纪之初，中国的硝石传入西亚，因而在穆斯林世界有关硝石的诸多较早的名称里，有所谓 namak-i chini（波斯语，译言"中国雪"）、tha'j al-sin（阿拉伯语，译言"中国盐"）者。它起先用于入药，也用作烟火的发药。当地用它配制军事用火药，最早见于1280年

以后撰成的一部兵书《马术与战争谋略全书》。蒙古在西征中曾在西亚等地使用他们从中原得到的火药火器。1253 年，旭烈兀以皇弟身份领兵征讨阿拉伯帝国，随行军队中就有一支从中原征发的"naft 抛射军"。阿拉伯语词汇 naft 原指美索不达米亚的沥青纯品，后移指以它为主要成分的军用火焰喷射液"希腊火"；硝石西传后，naft 又相继被用以指称硝、烟火发药和爆炸火药。出自华北的这支 naft 抛射军使用的火器，无疑是乌马里在他的《眼历诸国行纪》里提到过的装填火药(bārūd)的"naft 罐子"，也就是另一种穆斯林史料记述的蒙古人在巴格达城下施放的"铁瓶"，亦即中国的"铁火炮"或震天雷。军事上使用火药致爆，是否就是由这支留驻在伊朗的中原 naft 抛射军传授给穆斯林世界的呢？

至于西欧，则应是从穆斯林世界辗转获得火药火器的。欧洲文献有关火药的确切记载，始于 13 世纪晚期；而普遍地应用火药于军事，更是 14 世纪的事情了。

西洋火器后来居上，其精巧锐利超过中国，在很大程度上得益于 18 世纪在资本主义世界开始的工业革命。而清王朝坚持的"骑射乃满洲之根本"的国策，以及曾国藩在所谓"凡兵勇者须有宁拙毋巧、宁故毋新之意，而后可以持久"的典型议论中所代表的正统派士大夫的治军方略，或许也促进着上述差别的扩大。就是在 18 世纪末叶，英使马戛尔尼在广东向清朝封疆大吏演示每分钟响二三十记的火枪。他大出意料地发现，在场的中国官员都反应漠然，"若无足轻重"。于此亦可见中国火器之所以落后的部分原因。

与火药使用于军事几乎同时，它也自然而然地被用于吉日喜庆的娱乐活动。这就是最初出现于北宋年间的爆仗和烟火。

《东京梦华录》载，北宋宫廷中呈演百戏，每一出毕，都"忽作一声如霹雳，谓之'爆仗'"。明人注解说："凡御前供奉皆曰仗。故爆亦曰仗也。"一部南宋时的志书曾提到，爆仗"以硫黄作爆药，声尤惊"。但是只有硫黄、没有硝石的"爆药"，引燃后不可能发生惊人之响。可知爆仗实际上是使用含硝量不高的火药来引爆的。北宋皇宫里玩爆仗，还不止于呈演百戏的场合。据称除夕之夜，"禁中爆竹、山呼，声闻于外"。此处爆竹，其所指当同于爆仗者。

古人每逢正月初一，有“鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼”的风俗。“爆竹”者，即“以竹着火中，烞熚（音朴必）有声”，用以惊走会使人染上寒热病的恶鬼“山臊”。此种风俗与除夕之夜的“守岁”之风互相激发，以致人们往往不待当夜更终，便提前爆竹不止。北宋时普通百姓中仍流行以竹着火中来驱鬼辟邪的做法。但在皇宫里，由于有了装火药的爆仗，显然已经用它来取代爆竹的旧形式。禁中爆竹倘若未以爆仗替代，则竹着于火中的声响，恐怕很难会真的声闻于宫墙之外。

正如汉末的“胡风”起于灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡乐之类一样，爆仗也从北宋宫廷逐渐流向民间。南宋时一般民户除夕时仍以爆竹求吉利，间或有以爆仗代之者。自元明以往，爆竹就完全被当作火药爆仗的同义词来使用了。此外它还有纸炮、响岁等各种名称。从除夕到元旦，“比户放爆竹彻昼夜”。“天光愈黑，鞭炮益繁……合衣少卧，已至来朝，旭日当窗，爆竹在耳”；“满城迭响，如崩瓦裂石”。从前在除夕用以迎送六神的五色钱纸，后来也被包卷在爆竹中；一经点燃爆开，即产生“满地踏金钱”的吉祥景象。燃放爆仗的时节，也逐渐从除夕、元旦扩大到各种吉庆佳日。

烟火也出现于北宋。《东京梦华录》描述了御前演戏时装鬼神者口中吐放的烟火，还有在戏台上就地点放的烟火。它与爆仗同时见于记载，无疑是用火药制作的。烟火先于爆仗而在北宋即流入民间。夏历六月六日崔府君生日，东都庙食之风靡盛，市内表演诸色杂艺，“或竿尖立横木列于其上，装神鬼吐烟火，甚危险骇人”。元宵灯会时施放烟火似起于南宋。北宋文人咏元夕诗作中亦偶见“烟火”、“宝焰”之类，仍应是指彩灯的灯火而言。

南宋时禁中元宵观灯，至夜深时即以“宣放烟火百余架”为尾声。京城的显宦大户，除在宅第四周张灯外，亦“间设雅戏、烟火，花边水际，灯烛粲然”。当时烟火种类有起轮、走线、流星、水爆之类，还有燃着后贴地旋窜的地老鼠。宋理宗即位之初，在清燕殿排宴欢度元宵，席间烧烟火于庭。不料点着的地老鼠窜到太后座下，惊得她“拂衣径起”，御宴遂为之中辍。临安的“小经纪”商场，设有专卖烟火的摊贩。点放烟火亦已不限于元宵夜，他如元旦、冬至，皇城中行大朝会，“晚筵于庆瑞殿，用烟火、进市食、赏灯并如元夕”。南宋的一个地方官，专门雇有制作和表演烟火的艺

人。此公在任期间,动用公款宴客并观赏烟火竟多达二三十次。

明成化年间,以"元夕鳌山烟火"奉皇太后欢心;隆庆时定制每岁举行;后在万历朝罢撤。但在民间,元宵观灯时放烟火之风则愈演愈炽。烟火出售以架以盒,盒有械寿带、葡萄架、珍珠帘、长明塔等。明后期的《宛署杂记》枚举京都烟火种类云:"有声者曰响炮,高起者曰起火,起火中带炮连声者曰三级浪,不响不起、旋绕地上者曰地老鼠;筑打有虚实,份两有多寡,因而有花带人物等形者曰花儿,名几百种;其别以泥函者曰砂锅儿,以纸函者曰花筒,以篚函者曰花盆。总之曰烟火云。勋戚家有集百巧为一架,分四门次第传爇,通宵不尽,一赏而数百金者。"

清朝皇宫和民间都在元宵前后的灯节放烟火。制作烟火的工场称花炮棚子,烟火种类有线穿牡丹、水浇莲金盘、落月葡萄架、旗火、二踢脚、飞天十响、五鬼闹判儿、八角子炮打襄阳城等。"富室豪门,争相购买。银树火花,光彩照人"。

在被用于现代工程爆破之前,火药作为一种具有极大摧毁力的主凶之物,却偏偏是由探求生命的长驻不逝之术的炼丹师最先发现的。中国人发明了火药,但它只在欧洲才成为攻破中世纪贵族城堡的有力武器;而在中国军事史上,向火器时代的过渡,反而须依赖于洋枪洋炮的进口和仿制才最终完成。中国古代正统派意识形态反对崇尚"奇技淫巧",但是我们的祖先将火药的作用发挥得最淋漓尽致的方面,又偏偏是烟火和爆仗的制作。凡此种种,似乎都在暗示我们,火药的故事里,或许隐藏着中国文化的某些尚未解开的秘密。

(原文载刘东主编《中华文明》,北京:社会科学文献出版社,1994 年)

变化中的国家认同[①]

——对中国国家观念史的研究述评

一

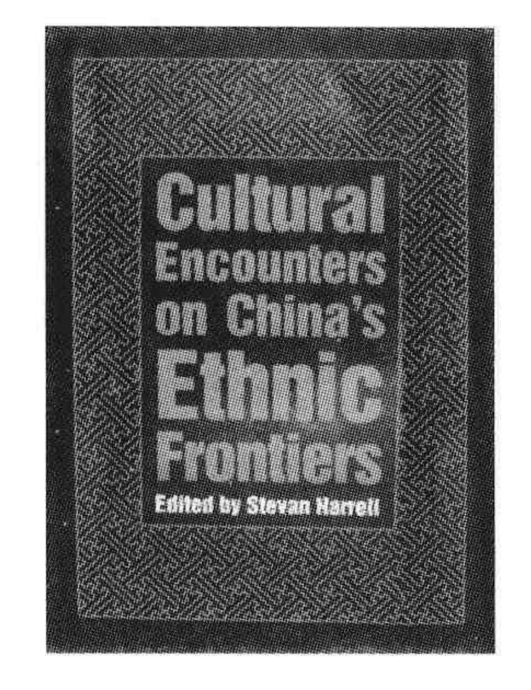
最近十多年以来，在英语学术圈对中国民族主义的研究中，有关"中国认同(Chinese identity)"的话题似乎受到越来越多的关注。这一专题的研究至少是在两个不同的层面上分别展开的。其一是对居住在东南亚、北美和世界其他地区的华裔追寻"中国性(Chineseness)"的文化意识和行为的讨论。学者们注意到，上述地区的华裔选择"华人"、而不是"中国人"这样一个汉语词汇来指称自己。这是因为"华人"一词所表达的只是一种共同祖先和共同文化背景的涵义，而不像"中国人"这个词汇那样"必然地会引发出由政治归属关系所规定的种种义务与忠诚"[②]。

另一个层面就是对中国人在民族国家认同的各有关方面的研究。1990年代很像是西方学术界在这个领域里的丰收时期。美国学者E·弗立曼写道，当他完成1988年的中国之行回到美国时，"我获悉人类学家杜

① 本文在写作过程中，承蒙南京大学一霍普金斯大学中美文化研究中心副主任华涛教授、香港教育学院社会科学系方骏博士、华东师范大学中文系程怡副教授热诚帮助，谨此致谢。文中错误及不当之处，自然应由作者负责。

② 杜维明《文化中国：作为中心的边缘》，《代达罗斯》120：2(1991)。这篇文章把"文化中国"界定为由下述三个"符号世界(symbolic universes)"的连续互动所构成的"超国家网络"，即中国(含香港、澳门与台湾)和新加坡，新加坡以外的东南亚国家、北美和其他地区的散居华裔共同体，以及从文化上研究中国、并且将他们关于中国的观念传递给其所在社会的非华裔学者、教师、记者、商人、翻译家和作家等各种个人。杜氏认为，在1990年代以前的近半个世纪里，研究"文化中国"的国际话语毫无疑问是由上述第三个符号世界来支配的；而此后"第二符号世界"将取得这一地位。一个政治上的"边缘"地区现在要挺身而出、预备承担起文化"中心"的重任。人们从本文命题中不仅读出了"新儒家"思潮的那种"舍我其谁"的典型使命意识，而且也极容易体察本文写作时的特殊时代背景。

垒正在中国调查汉语民族认同的危机，L·狄默尔和S·金在编辑一部讨论中国的民族国家认同困难的论文集，人类学家萧凤霞在研究南部中国人身份认同的变化，而《纽约时报》记者、在加州大学伯克利分校接受过中国研究训练的E·伽尔甘则正在规划一本有关南、北中国之间冲突的书"[①]。弗立曼所提到的这些著作，包括他本人的《社会主义中国的民族国家认同与民主前景》，以及他还没有说到的J·恩杰尔主编的论文集《中国的民族主义》、杜赞奇的《从民族国家的话语中拯救历史：对中国近代史各种叙事的质疑》，以及提交给在威斯康星大学（米尔沃基）召开的"亚洲的种族及文化民族主义讨论会"的论文等等，都在后来几年内陆续面世。



《中国边疆民族地区的文化碰撞》书影

尽管"民族国家认同（national identity）"一词早在1953年就已经出现在列文森论梁启超的名著《梁启超与中国近代思想》中，但当时它似乎只是列文森在间接地译述梁启超的见解时所偶然使用的一个字眼。列文森显然没有把它当作一个具有特定涵义的专门名词来表述，因此它也没有进入书后的词条索引[②]。但至少在1960年代，它逐渐开始出现在研究民族国家形成和政治发展的文献中。D·罗斯托在按"后王朝国家"、"语言国家"、"海外移

① 弗立曼（Edward Friedman）《社会主义中国的民族国家认同与民主前景》，纽约：夏伯图书公司，1995年，页3。他提及的几种著作分别是，杜垒（Dru Gladney）《说汉话的穆斯林》，麻省剑桥：哈佛大学出版社，1991年；狄默尔和金（Lowell Dittmer & Samuel kim）《中国寻求民族国家认同的历程》，伊泰卡：康乃尔大学出版社，1991年；萧凤霞（Helen Siu）《南部中国的强者与弱者》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1989年；E·伽尔甘（Edward Gargan）《中国的命运》，纽约：双日出版社，1990年。

② 列文森是在以间接引文的形式转述梁启超《中国的前途之希望与国民责任》一文见解时提到这个概念的。列文森写道："1911年，就在革命之前，他仍在坚持说，当人们潜在地把整个世界看成是单个的国家时，就不可能再有民族国家认同或者爱国主义的意识。"复按梁氏原文，此处作："既已举天下仅有一国，则复何国之可言，而更复何爱国之可言"。见列文森（Joseph R. Levenson）《梁启超与中国近代思想》，麻省剑桥：哈佛大学出版社，1953年，页112。又见列文森书汉译本，刘伟、刘丽、姜铁军译，成都：四川人民出版社，1986年，页151；其中national identity被译作"民族意识"。梁氏的这篇文章，作于宣统三年（1911），收入《饮冰室合集》，"文集"卷26，北京：中华书局，1989年。

民国家"和"后殖民国家"的分类来论述现代国家形成时,从领土、语言、政治和文化的认同中概括出民族国家的认同意识。他说:"也许应当注意的是,所谓认同,不仅可以从适用于此处全部讨论的那种严格和相当正式的意义上加以理解,而且也可以在更加广泛的意义上把它看作是部分政治、部分文化和心理的[现象]。"[①]

然而,从"民族国家认同"的角度切入对中国民族主义的研究,应当是相当晚近才出现在西方中国研究领域的趋势[②]。就学术研究的内部动力而言,此种趋势的产生,乃是一部分学者把民族主义研究的焦点转向对民族国家意象的文化分析的结果[③]。就现实环境对学术取向的影响而言,它大约与以下三个因素的刺激有密切的关系:一是 80 年代后期在中国兴起的以"文化热"著称的大讨论;二是中国经济改革所导致的越来越明显的各地区间的发展差异[④];其三是在前苏联与东欧发生的划时代的历史性转折。在不少西方学者和政治家看来,上述三种因素所反映或者所促进的反帝国主义的列宁主义意识形态以及指令性计划经济的中止,会使

---

① 罗斯托(Dankwart A. Rustow)《一个民族国家的世界》,华盛顿特区:布鲁克林研究所,1967年,页 62—71。罗斯托所谓"严格和相当正式的意义上"的认同,是指埃立森(Erik H. Erikson)在《青年路德:心理学的和历史的研究》(纽约:诺顿书店,1958 年)一书里使用的"认同"这一心理学概念。此外,他也提到白鲁恂(Lucian W・Pye)在 1962 年出版的《政治,个性与民族国家的建构》(纽黑文:耶鲁大学出版社)已将认同观念应用于民族国家意识的形成。

② 在西方中国研究学术圈里,列文森也许是较早使用"认同"概念的学者。见列氏《省区,国家与世界:关于中国认同的诸问题》,载费维恺主编《近代中国史探索》,伯克利:加州大学出版社,1967 年。不过在当时,认同问题似未成为普遍引起关注的话题。关于列氏这篇相当难懂的文章,我们在后面还要谈到。

③ 参见杜赞奇(Prasenjit Duara)对《中国寻求民族国家认同的历程》的书评,载《亚洲研究杂志》53:1(1994,2)。

④ 在不止少数的外国学者看来,地方主义乃是对今后中国最主要的挑战。这不仅是就纯粹国内状况而言,而且也与中国和它的周边邻国之间的国际关系的因素有关。著名学者塞加尔(Gerald Segal)写道:"对于非集权化的有力推进却伴随着来自诸多外部势力的吸引力,这种情况在中国历史上是从来没有过的。处在一个有些帝国在瓦解、有些主权大国在形成更大的联盟、而世界经济又正在变得更加互相依赖的时代,中国能够避免一场东亚正在迅速卷入的革命性变迁吗?一个日益增长着互相依赖的时代,将会使中国国内处于竞争中的各个地区分别类缠到种种形式的全球事务里去。中国的近邻可能会力图加强原先由北京发起的地方主义,以便抑制它支配它们的企图。中国国内的地方主义就是这样与国内外不断加强的互相依存关系联系在一起。"作者以为,上述状况很可能引起的一个后果,就是"中国的认同危机"。见塞加尔《正在改变形态的中国》,《外交事务》73:3(1994,6)。

得原先由它们所支撑的中国政治权力的合法性、国家目标、现代化途径乃至社会结构等等在转变过程中发生极大的不确定性。这就是西方学术界产生中国"民族国家认同"的问题意识的背景。弗立曼甚至带着有一点飘飘然的思绪写道：

> 托克维尔很久以前就指出，革命总是先令人意想不到地突然到来，随后又让人们觉得它像是必然要发生的。……现实主义让今天看来像是最好的关于明天的指南。连续性总是错误地被当成现实。因此重大的断裂总是很少得以事先被预见。……在中国研究的领域内，几乎没人预见到莫斯科和北京的破裂，或者毛泽东会着手使中美关系正常化。常识性判断引导人们设想一种长期的中苏联盟，或者以为毛泽东在世时中美关系的改善是毫无希望的。但当它们发生时，人们却只是抱怨说，是中国又让他们出乎意料。……重要的是，人们如果不想再次让自己大吃一惊，那么就要展现今日中国可能断裂的种种前景。连续性并不是唯一现实的可能性。沉湎于各种连续性理论的虚假现实主义，这才是最大的不现实观点。[1]

从弗立曼写下这段文字到今天，差不多十年过去了。不知道他是否认为需要对自己的这些话加以修改。

中国读者固然未必完全同意西方学术界对上述问题背景的基本估价。但是，关于中国"民族国家认同"的问题意识本身仍然对他们具有很深刻的启发意义。民族主义的运动具有两个在相互间被有机地联系在一起的意义层面。在外部，作为一个独立、统一的主权国家，它应当在现代国际体系内保卫属于自己的、与其他国家相平等的地位，以及领土和主权的完整；在内部，它应当确立在全体国民中间基本平等的、民主的权利和义务，以此作为要求人民认同国家、并且对国家保持政治上忠诚的合法性基础。在一个相对和平的国际环境里，随着外部环境压力的相对减轻，民族主义的后面这层涵义的重要性就日益显得突出起来，而"民族国家认同"问题的提出，恰恰将聚焦点投射到民族主义的这后一个意义层面上。

① 弗立曼前揭书，页5。

也正因为这样,《中国寻求民族国家认同的历程》一书,读来格外使我们觉得获益良多。

二

本书的两位主编者,鲍威尔·狄默尔与塞缪尔·金,都是研究美国国际问题的专门家。1980年代后期,在考察中国外交政策的过程中,两人分别感觉到,深入的研究需要有一个把中国的"国家利益"和在中国反复出现的文化主题结合在一起的"中心参考点"。于是就有了1990年初在普林斯顿大学国际研究中心举行的以中国民族国家认同问题为主题的讨论会。本书就是提交给这次讨论会的部分论文的修改稿结集。

这部论文集一共收入十篇文章,包括由两位主编合写的相当于导论和结论的两篇很长的文章。参加这次讨论会的学者中间,有很多著名的政治学家、人类学家,却几乎没有我们比较熟悉的具有历史学背景的中国问题专家。社会科学各学科的全方位介入和"宏大理论"的重新引入,已经成为西方有关中国历史文化的学术领域内跨学科研究取向的两种重要表征①。因此,虽然本书对中国的民族国家认同的历史变迁讨论得似乎还不是十分充分,但全书仍然对中国读者,包括研究中国历史文化的学者,具有诸多启发之处。

至今为止,还没有听到有关本书的汉译工作和汉译本出版的消息;而英文原书在国内又很难寻觅。所以,在这里对此书的内容、观点作一点简略的介绍,我想还是很有意义的。

第一章"民族国家认同的理论探讨",由两位主编合写。它从后弗洛伊德学派的埃立森(Erik H. Erikson)对认同的研究说起,很快切入由S·维尔伯(Sidney Werba)和白鲁恂在1970年代初出版的比较政治学著作中所提出的关于民族国家认同的"经典性界定",然后指明了这一界定的不够有效之处。作者写道:"当我们问'什么是法兰西'时,我们不仅是想

① 关于"宏大理论"及其在人文学科中的回归,参见Q·斯金纳(Quentin Skinner)主编《宏大理论在人文学科中的回归》(剑桥:剑桥大学出版社,1985年),尤其请参阅本书的导论部分。

知道，这是一个居住着法国人的、由法兰西政府所管辖的地区，同时还想知道为什么那些人民认同他们的国家以及他们认同的到底是什么。”[①]为克服白鲁恂—维尔伯定义的不足，作者在导论中力图赋予“民族国家认同”一个新的概念构架。他们自己认为，他们的新尝试虽然还不能说已经“系统地提出了一种丰满成熟的理论，但是至少未来的研究也许会最有收获的那些问题领域，应该说是已经被勾勒出来了”（页24）。第十章的标题为“中国向何处寻求她的民族国家认同”，仍然由两位主编联合撰写。这篇长达五十多页的全书结语，既包括对民族国家认同问题的进一步的理论探讨，也从中国寻求民族国家认同的视角，对收入本书的八个专题研究的内容、结论及其意义，作出某种整合性的概括、评论和提炼。

第二章是M·厄-奎恩（Michael Ng-Quinn）撰写的“前近代中国的国家认同：它的形成与角色规定”。它追溯了自“三代”（夏、商、西周）直到明代的漫长时段里中国国家认同产生和历史变迁的过程。厄-奎恩的描述表明，从中国历史的极早时期开始，国家就一直集中体现着构成中国认同的华夏居民的诸多共同因素；因此历史上的中国国家乃是捍卫与保护中国认同的完整性的关键所在。与此同时，在不同的历史环境中，儒家可以通过凸现它“强硬”的或者“可伸缩”的那一方面，以不同的国家形象来维系国家认同的持续性。

第三章题为“中国的民族国家认同与强国目标：晚清至民国年间的危机”，由M·H·亨特（Michael H. Hunt）撰写。作者一开头就说：“中国民族国家认同的一个重要的、也许是支配性的特征，一向是对于创造与维持一个强大的中央集权国家的全神贯注的关注。在19世纪晚期和20世纪初的危机中，这一关注所达到的强大程度很可能被一个外部的观察者视为痴迷。”（页62）亨特以为，“爱国主义”而不是“民族主义”，才是用来描述和解释中国人寻求民族国家认同过程之特殊性格的更适合的概念（页252）。

再下一章的题目是“礼仪还是信仰？晚清中国统一文化的建构”，作

---

① 《中国寻求民族国家的认同》，页13。以下凡引用本书，均在正文中括注页码，不再另行出注

者是J·L·瓦森(James L. Watson)。这位坚持在华南从事山野考察长达几十年的文化人类学家想要回答的，是自从早期的耶稣会士以来一直使西方汉学家入迷而又不得其解的困难问题，即到底是什么样的粘合因素(或者杜尔凯姆所谓的集体意识)，可以在数十个世纪之中把中国社会团聚在一起。中国的文化认同在时代上早于、因而也就作为条件赋予影响于中国的民族国家认同。瓦森认为，文化是不断变化的集体事业，需要在每一代新社会成员间重新协调；同时，普通大众通过追随某种共同享有的习俗或礼仪系统，也在积极参与一种统一文化的构建。本文从对中国葬俗的文化人类学考察着手，力图向读者提示出，围绕人生重大转折的一组标准化礼仪和统一的象征符号，是怎样促进了传统中国的文化认同意识。瓦森认为，在晚期帝制中国，构建与维系文化统一与文化认同的重要方式，乃是"行动的正确性(Orthopraxy)"，而不是"信仰的正确性(Orthodoxy)"。正如作者本人承认的，这个区分带有某种任意性。但他从社会底层向上追溯的人类学视野，为我们从别一种分析层次展现出中国认同的不同画面(页18、255、256、83)。

第五章是R·W·威尔森(Richard W. Wilson)的"中国文化认同的变迁与延续性：孝的观念和伦理转型"。与瓦森不同，威尔森通过考察指导着角色关系的中国价值和信仰来经验地判定并证明中国民族国家认同的变迁。他指出，虽然晚至1979年，中国政府仍然把《普遍人权宣言》视作资本主义国家维护资产阶级专政的手段和向社会主义国家进行意识形态渗透的幌子，但是从儒家文化延续下来的以身份等级体系下的义务为中心的传统，确实从后毛泽东时代即已开始朝着以权利为中心的人权观念转型。中国政府于1986年签署《反对体罚及其他残忍、非人道和恶劣的虐待与处罚的公约》，被本书作者看作是中国在保护个人的人权方面"跨越鲁比孔河"的行动(页260--262)。

第六和第七两章的标题，分别是"邓小平时代的中国知识分子与'祖国'观念"，以及"中国的沿海认同：地区的，国家的和全球的"。前者以很大的篇幅分析了1980年代"文化热"所反映的中国民族国家认同的困境及其根源，由M·戈尔德曼(Merle Goldman)、P·林克(Perry Link)和S·魏(Su Wei)合作撰写。后者则由L·怀特(Lynn White)和李征

(Li Cheng)两人写成。通过对台湾、香港和南部中国的生动概述,他们着重分析了南部沿海作为与外部世界进行商业、人员和思想观念交流的前沿与首发地带,如何随着改革过程的深入而改变着它在原先那种“中心—边缘”关系中所处的角色和地位(页 265、23)。

第八章的作者是 P·V·奈斯(Peter Van Ness)。在这篇题为“作为第三世界国家的中国:外交政策与官方的民族国家认同”的论文里,奈斯指出,在共和国的前四十年里,中国在处理外交问题时的身份认同主要由两个部分组成,即它是属于第三世界的国家,又是一个社会主义国家。他把中国的外交政策分为三个阶段来分析,它们分别是“社会主义路线”时期(1950 至 1957 年),“第三世界路线”时期(1960 至 1970 年),以及“现代化和向西方开放路线”时期(自 1978 年起)。奈斯写道,1980 年代末叶的严峻国际环境使中国的第三世界认同重新有所抬头;但是由于两个超级大国间两极化的“雅尔塔”体系不再存在,第三种全球力量的观念很大程度上已失去意义。第三世界认同似乎和如何协调传统与现代性,或者是如何确立使中国富强的最优战略之间,都没有太大联系。因此,奈斯似乎认为,上述第三个阶段的外交路线将会在 1990 年代延续下去(页 279—282)。

第九章主要论述作为“地区性势力”的中国在东亚的外交政策,标题是“中国在东亚的多重认同:一个地区性的势力”,作者为 R·A·斯凯拉毗诺(Robert A. Scalapino)。他把民族主义和国际主义之间的张力视作民族国家认同危机的重要推动力,由此讨论了中国的多重身份认同与它所在的东亚地区国际关系变迁之间的逻辑联系(页 284)。

以上这一番或许有点过长的介绍表明,关于民族国家认同问题的讨论,可能在一个如何宽泛的幅度上予以展开。这个比较新的思考角度,对于我们更有效地清理自己的有关认识,应该说是有积极意义的。

三

所谓“认同”,是指自我在情感上或者信念上与他人或其他对象联结为一体的心理过程。当马克思分析产业工人的“阶级意识”,或者华莱士

说到政党"就是某种可以被热爱和信任，并且可以在继任政府选举中获得公认的……组织"时，他们所讨论的就是认同问题，尽管他们还没有将"认同"当作一个明确的概念提出来[1]。似乎是弗洛伊德，最早把它作为一个专门术语引入心理学领域。他这样描述认同的心理过程：

> 首先，认同是与一个客观对象形成情感联系的最初形式；其次，它以回复的方式成为利比多式对象联系的替代，就像是将对象注入到自我之中；再次，它可能引起种种新的感受，即自我与被性本能所吸引的对象以外的某些其他人同享某种共同品格的感受。这种共同品格越是重要，则此种倾向性的认同就会变得越成功，于是它可能意味着某种新的联系的开始。[2]

在埃立森的论著里，"认同"概念取得了心理学理论的中心地位，并变得越来越通行。对本文所讨论的主题来说，埃立森的重要之处并不在于他的个人成长理论，即用不同内容的"认同危机"来界定个人心理发展的不同阶段，而在于狄默尔和金所指出的，他不是用心理学方法，而是以自我与他人的关系来界定"认同"这一点。因为恰恰由于这一点，认同的理论才可能适用于任何的客体对象，个别的或者集体的；于是民族国家认同作为一个问题也就得以成立了，虽然他本人似乎没有直接涉及这一问题（页4）。

埃立森出生于1902年；他的学术活动从1930年代延续到1980年代。但是，只是到了1960年代后期，民族国家认同问题才开始在比较现代化与政治发展的研究领域内逐渐凸现出来。1968年出版的《国际社会科学大百科全书》在"认同，政治的"专条里，分别讨论了"阶级认同"、"政党认同"、"宗教认同"等话题，却没有提到民族国家的认同。不过我们知道，至少距此三年以前，白鲁恂在《政治发展的各方面》一书里，已经根据包

---

① 见《国际社会科学大百科全书》卷7，纽约：麦克米伦公司及自由出版社，1968年、"认同（Identification），政治的"条，威廉·布坎南撰文。

② 弗洛伊德《群体心理学与自我的分析》卷18，1921年，页107—108；转引自W·勃鲁姆（William Bloom）《个人认同、民族国家认同与国际关系》，剑桥：剑桥大学出版社，1990年，页28。勃鲁姆著作的第二章追寻着弗洛伊德、米德、埃立森、帕森斯以及哈贝马斯阐述对认同理论的线索，简述了这一理论的结构、动力及其在对个人、小型社会群体乃至民族国家规模的社会从事心理学分析方面的应用。

括他本人在内的一个工作小组"即将出版的研究成果",提出后进的现代化国家在政治发展过程中可能遇到的民族国家认同危机的问题。他说:

> 社会科学研究联合委员会所属比较政治委员会的部分成员已经建议,将政治发展过程概念化为基本上包含了六个危机〔阶段〕很可能是有益的。一个正在成为现代民族国家的社会遭遇它们的顺序可能有所不同,但每个社会必须顺利地应付所有这些危机"。[①]

在这六个危机里,"最首位和最基本的",就是民族国家的认同危机。白鲁恂说:

> 一个新国家的人民需要逐渐将他们国家的领土确认为自己真正的家园,应当感觉到他们的个人认同部分地是由与他们成为一体的有明确疆域的国家来界定的。在大多数新的国家里,从部落到种姓、再到族裔或语言集团等各种传统认同形式,都会与一种范围更大的民族国家认同的意识相冲突。……认同危机也会涉及如何解决传统遗产与现代习俗的冲突问题,并且也涉及在地方性意识与世界惯例之间的两难抉择。[②]

在1971年发表的论文里,白鲁恂进一步确认了民族国家认同危机的"四种基本的形式",它们分别基于领土的、阶级的、族裔或民族的、历史或文化的排他性。但是他又说,关于由"阶级"所导致的民族国家的排他性认同,他举不出确切的例证[③]。不过从那时起,关于民族国家认同的问题,似乎一度偏离了学者们关注的中心。因此狄默尔和金的这本书对民

---

① 白鲁恂《政治发展的诸方面》,波士顿:小布朗出版社,1966年,页63。白鲁恂所提到的其他危机包括合法性危机、政府权力渗透的危机、参与危机、整合危机以及分配危机。参本书页63—66。作者所说的"即将出版的研究成果",于1971年发表,参见本页注③所引著作。

② 白鲁恂前揭书,页63。

③ 白鲁恂《认同与政治文化》,载L·宾德尔(Leonard Binder)主编《政治发展中的危机及其次序》,普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1971年。原书未见,此处引文转录自狄默尔和金主编的前揭书页7。事实上,以反对"党内资产阶级"和"无产阶级专政下继续革命"为标帜的"文化大革命",似乎就是一场由阶级所导致的国家认同危机。在今日中国,一个"代表最广大人民群众的最大利益"的国家,究竟是无产阶级专政国家在新历史条件下的继承形式,抑或意味着国家形态的某种新转换?这是当前意识形态专家面临的一个严峻理论问题。

族国家认同的理论讨论，就以白鲁恂及其同事们的工作作为起点。

我们汉译为“民族国家认同”的这个词语，英语原文作 national identity；其中的 national 一词，所指的不仅是一个巨大的人群集合体（mega-collectivity），而且它也必须部分地由这个群体隶属于主权当局的性质来予以界定。因此，“民族国家认同是民族与国家之间的一种关系，它是在那个民族的人们认同他们国家的时候成立的。它既不是民族、也不是国家单独一方的特征或性状，……而是派生于两者之间互相统一的概念，这种统一性被我们看作是它最基本的特征”（页 6、13）。国家在一国公民的政治及社会认同方面的重要作用，已经在白鲁恂及其同事们关于民族国家认同的界定中获得充分的估计。根据他们的界定，民族国家认同就是“处于国家决策范围内的个人们的态度取向”。狄默尔和金强调指出，这样的界定把疆域界限看作民族国家认同得以产生和维持的决定因素。就是从这一点出发，他们对人们如何认同自己的国家以及认同何者方面，从事了进一步的讨论。

在两位作者看来，民族国家的认同包含两个互相依赖的层面。其中一个层面呈现了人们认同行为的强弱，它可以用合法性尺度加以度量，尽管较少合法性的制度体系在未遇到危机时也能继续发挥自己的功能。另一个层面则是人们认同的实质内容，也就是国家本身。而国家又是通过两种途径，即它的行为和它所主张的精神基质来界定自己的。就前者而言，国家在处理与其他民族国家关系方面的总体行为效果，可能反映了国家在国际体系中所扮演角色的最重要特征。由于认同理论的基本出发点，是通过与“他者”或“他性”的区别来确认自我，而本书的两位主编又都是国际政治问题专家，他们强调外部的“参照群体”对民族国家认同的重要性乃是完全可以理解的。不过这一点并没有使他们丧失这样的意识，即在民族国家认同形成的过程中，国内各种社会因素总的说来比外部诸因素更为重要。这一点至少表现在两个方面。首先，即使是外交政策，在某种程度上也是当着国内大众的面来实施的；因此它会带有某种动力，使

外交政策适合国民的理想化行为期望[1]。其次,更重要的是,国家还通过由一系列符号所象征的"民族基质"(national essence)来界定自己,它们代表了群体所赖以建立的诸原则,群体成员依这些原则互相约束、共同生活。这些符号最显著的性格之一,在于它的内涵完全超出其外延所指称的经验事件而表述和传达情感。此种民族基质可以包括某些经典,例如犹太教的法典、基督徒的《圣经》、美国人的宪法和《独立宣言》、英国的大宪章,也包括种种不成文的神话和礼仪。民族基质并不被过去所固结,而是经历着不断的变化与再阐释。它像一团星云,其核心部位十分清楚,越到边缘便越模糊不清(页13—23)。

像这样定义的民族国家认同,构成为政治行为的分层等级结构中最核心的要素。就像一个雪球,越是表面越可见、也越有可变性,越是内里则越不可见、却也越恒定。于是,这个政治行为的"雪球"至少从外到里由下述五层所组成,即公共舆论、政策、原则、政策平台("基本路线",有效期为五至十年),以及民族国家认同。而民族国家认同所在,恰恰是这个"雪球"最核心的部位(页24)。民族国家认同对于理解国内政治与国家外交行为的重要性就这样被突出地显示出来。由于民族国家认同在很大程度又是文化的认同,于是政治研究的最深入的层面,便如杜赞奇所说,转换为"在政治的中心研究文化的最合适所在"[2]。

四

狄默尔和金把民族国家认同看作是民族和国家两者之间的关系,看作是最终产生了两个互相关联的观念的同一个认识过程,而不是两种认同的合并或融合。所以他们认为,要将国家认同与民族或民族国家认同

---

① 有趣的是,一个民族所认同的自己国家的外在形象,经常反映了针对它本身的某种性格缺失的补偿心愿。因此,纳粹德国权威主义的、侵略性的民族国家认同,并不表明当日德意志民族具有尼采理想中那种自信的超人性格,而恰恰反映了弥漫于这个民族之中的奉迎拍马的委琐心态。其他例证不具引。见狄默尔与金前引书,页25。

② 参见杜赞奇(Prasenjit Duara)对《中国寻求民族国家认同的历程》的书评,载《亚洲研究杂志》53:1(1994,2)。

剥离开来颇为困难(页 13)。

从某种程度上说,他们的看法应当是有道理的。根据葛林费尔德的综合研究,从 16 世纪开始,在西欧最早发生民族国家的认同观念的英国,涉及国家、民族或民族国家概念的一些重要的近代词汇,如 country、commonwealth、empire、nation,纷纷从它们古老的涵义转变为各自的今义而广泛流行,并且大体上被理解为是一些同义词。country 从原先的"郡"(即 county,一种行政单位或人们的居地)转义为"国家"。commonwealth 成为"社会"的同义词,而且在许多场合变作可以与"国家"互换的用语。nation 这个古老词汇,则从最先在罗马时代的拉丁语中用指来自同一地域的异邦人群体,经过一系列"之"字形的复杂的语义学变迁,终于在 16 世纪早期的英语中转而用指一个国家的全体人民。在这个意义上,nation 成了 people 的同义词。但与此同时,people 的涵义实际上也发生了某种"提升":这个词在被"民族国家化(nationalization)"之前,所指为一个地区的人民,而且往往是指的下层人民,因此它总是与"乌合之众"或"老百姓"等义[①]。

上面引述的词源学研究的有关结论再清楚不过地表明,在 15 世纪下半叶各专制王权国家的建立推动了欧洲民族国家兴起的过程中,欧洲的国家认同是在民族国家的形式下逐渐确立的。可以说,在此之前,欧洲还不存在经过充分发育的国家认同的观念。但是我们也必须注意到,以上结论绝不意味着,欧洲中世纪后期的王权政治丝毫不可能萌发一种初步的认同国家的意识。这种在性格上更为模糊的国家认同,似乎要比民族国家认同的产生更早一些。西欧近代国家并不是从希腊城邦国家或罗马帝国的形态中直接嬗变出来的。罗马的国家观念,已在蛮族入侵和迁徙的多事之秋被遗忘了;甚至保存着诸多罗马传统的教会,也已经做不到清晰地表达这一概念。在经历了中世纪早期的日耳曼各"王国"(它们在某些方面恰恰完全成为现代国家的反例)的统治之后,西欧的政治家需要依靠自己的创造力重新"发明"国家。因此斯特瑞耶以为,在 1000 年前后,

---

① L·葛林费尔德(Liah Greenfeld)《民族主义:通向现代性的五种道路》,麻省剑桥:哈佛大学出版社,1992 年,页 31—35,页 4—9。

欧洲大陆也许可以说不存在一个国家。就西欧国家建构的进程而言，从11世纪晚期到13世纪是一个明显的发展期。有人甚至将这两三百年看作晚期中世纪的"秘密革命"时期。但是这一发展在14至15世纪中叶被拖入低潮阶段。直到1450年以后局面才又一次发生显著的改变[①]。1450年之前的那段低潮，很容易使人们忽略在它之后的国家认同的发育与更早先时期之间的历史连续性。葛林费尔德对于这一点持有充分的意识。她在提到法国认同时写道：

> 那种独特的法国认同，即成为法国人的那种意识，在它被重新阐释为民族国家的认同之前，已经存在了好几百年，虽然它只限于狭隘的精英圈子内。由于以这种或那种形式采纳"法兰西"名义的国王们统治权威的连续性、独立性以及初步的（尽管还是相对的）集权化，这样的意识从一开始便在教士们的手里条理化。……法兰西作为一个特别的实体，确实从一开始就是效力与深情奉献的对象，尽管卷入此种感情的人们为数不多。[②]

类似的国家认同在英国同样可以追溯到很早的时期。在那里，早在11世纪，在完成他们的征服后，诺曼底人便有效地将他们的各种集权的政治制度加诸撒克逊英国的当地制度之上。因此至少从亨利二世（1154—1189）开始，"君临于一个统一的英格兰的真正权威便很难再受到质疑。对于封建制下的早期集权化这一事实，无论怎么估计都不会过分"[③]。而勃鲁姆则将这种新制度的特征描述为"越过地方贵族的头顶"而"直接接触人民"。他明确认为它会激发出大众对国家的认同[④]。

欧洲人对国家这样一种政治共同体的意识的存在要早于民族意识这一点在语言方面的证据，是产生较早的若干从拉丁语派生的指称"国家"

---

① J・R・斯特瑞耶（J. R. Strayer）《论近代国家的中世纪起源》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1973年，页10—15、77—78等处。"秘密革命"语见R・W・萨奥岑（R. W. Southern）《中世纪的形成》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1961年，页13。

② 葛林费尔德前揭书，页91、101。

③ S・H・比尔（Samuel H. Beer）等《政府的类型：欧洲主要的政治体系》，纽约：兰顿书店，1964年，页81及之后。

④ 勃鲁姆前揭书，页63—64。

的语辞，例如从 14 世纪起使用的 stato、status、état 等[1]。另外，英语中的 empire 在"一五三三年上诉法令"中"急剧地并且是有意地"转变为用指主权的民族国家之前，也早就意指国王的世俗主权[2]。

当然，中世纪欧洲国家意识还是十分微弱的。它至少与下述两个原因有关。一是世俗权威的不完整性，因为它的合法性必须由教皇来授予。其二是跨越国家边界的封建制度，它导致错综复杂的隶属关系，从而严重削弱了对国家的忠诚观念。这种权力分散、法制不统一的状况，甚至在业已进入"近代国家"时代的路易十四统治下的法国，依然相当显著；以至于谢和耐认为，为了认识或把握自公元前 3 世纪以往中国国家"最显著"的特征，对照一下路易十四时代法国的明显不同的情况，可能是最简单有效的方法[3]。

正是由于上述显著的不同，与西方世界的情况相比，中国的国家认同具有非常不同的特征；即它在中国向民族国家转型之前很久，早已经发育得相当成熟了。这就是说，在研究中国时，将国家认同与特殊的民族国家认同的概念区分开来并且分别处理，因而也就显得更加有它的必要。然而恰恰

---

① 参见钱乘旦主编《现代文明的起源与演进》，南京：南京大学出版社，1991 年，第 7 章"专制主义时期的国家形态"（沈汉撰）。又据葛林费尔德书，英语中的 state 由"状况、等级"（status）和"产业"（estate）的意思转变为带有政治涵义的"国家"，则要到 16 世纪晚期。

② 葛林费尔德前揭书，页 31—35。按：也有学者认为，欧洲的国家观念与民族观念在中世纪后期的重新发育，大体上是同时的。根据他们的见解，尽管直到法国革命之后，民族自决的原则才被确立为欧洲新政治秩序的基础，但是"真正的民族国家意识开始在一系列欧洲国家进入明显的发育期"，要早至 12、13 世纪之际。见喀曼卡（Eugene Kamenka）《政治民族主义理念的进化》，载同氏主编《民族主义及其理念的性质与进化》，堪培拉：国立澳大利亚大学出版社，1973 年。

③ S·R·施莱姆（Stuart R. Schram）《近代中国国家权力的基础与限制》，香港：中文大学出版社，1987 年，"导论"（谢和耐撰），页 17。谢和耐转述研究路易十四时代历史最出色的专家之一皮埃尔·古伯尔特的见解说，当日法兰西乃是"各个省份、城市和领地的一种相当杂乱的集合体，其中一部分仍然保留着某种半独立性。整个国家处在产生于不同时代、不同起源的各种法律与制度的混合与并行统治之下。于是国王的裁判与领主的和教会的裁判、还有习惯法裁判同时共存，甚或时时发生冲突。君主权说到底是建立在与不同的城市、经济群体、教会团体及社会'阶级'等构成为民族国家的种种集团之间一系列契约的基础之上的。为了实现自己的统治，国王政权不得不力不从心地时时注意去限制那些大贵族的权力、某些省份的自主权、议会中的投石党运动乃至拥有自己官员的王国政府部门的权力。另一方面，小心谨慎地避免去侵犯构成为自由的古代形式的各种特权的国王，虽然不能做到完全自由地行动，但至少在理论上却又是不受法律限制的"。

是这一点,在被概括为“从文化至上主义到民族主义”的这样一种阐述近代中国民族主义历史起源的曾经十分流行的命题中,却受到很大的忽略。

上述命题“最为清楚有力的阐述者”乃是列文森。他说:“近代中国思想史的大部分时期,是一个使‘天下’成为‘国家’的过程。”[①]在他看来,中国文化至上主义的传统,把汉文化、而不是国家或种族作为忠诚的对象。中国士大夫将汉文化视为体现了一系列普遍价值的世上唯一的文明;而所有愿意接受它的原则与教示的人们,包括例如清朝这样的非汉族征服王朝的统治者们,都可以被文化至上主义者接纳到他们的认同范围之中。与此相反,民族主义者的情感,却把忠诚集中到族裔、国家或者这二者相结合的对象身上,并且采纳民族国家来界定自身,以与其他民族国家的成员相区别[②]。

J·汤森德指出,“从文化至上主义到民族主义”的命题,可以很好地解释为什么中华帝国持续的时间会远比其他的前近代统治体系漫长得多,为什么中国进入主权民族国家的过程显得异常地迟缓而充满创伤,并且也有助于说明这一漫长、吃力的“认同危机”如何导致了当代中国人强烈的民族主义情绪[③]。与此同时,由于上述命题过分强调文化至上主义这种认同方式与族裔或民族国家认同之间的绝对区别以及其他一些弱点,近十来它也受到不止个别学者的批评。就本文正在讨论的主题而言,上述命题的主要弱点在于,它不但把文化至上主义置于与民族国家认同相对立的位置上,而且也将文化至上主义与其他形式的国家认同对立起来,进而主张中国在近代以前不存在国家认同的观念。在中国这样一个被专制君主制度统治了两千多年的国度里,竟然没有国家认同的观念,似乎很难令人相信有什么人竟会持有这样的见解。然而从列文森提出这种看法后,不少西方的和中国的学者确实一直在这样说。例如有一位中国学者就在最近写道:“尽管秦始皇早就建立了以汉族为主体的统一国家,

---

① 列文森《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁汉译本,北京:中国社会科学出版社,2000年,页87。“最为清楚有力的阐述者”,语见杜赞奇《从民族国家的话语中拯救历史:对中国近代史各种叙事的质疑》,芝加哥:芝加哥大学出版社,1995年,页56。

② J·恩杰尔(Jonmhan Unger)《中国的民族主义》,纽约:夏珀图书出版公司,1996年,“导论”(恩杰尔撰),页11。

③ J·汤森德(James Townsend)《中国的民族主义》,载于恩杰尔前揭书。

但实际上古代中国人始终没有真正的国家观念，有的只是'天下'意识"；这种情况，"一直持续到十九世纪"[①]。

说列文森最先提出了上述看法，也可能有一点冤枉他。因为这些话其实是列氏早年的研究对象梁启超先前已经讲过的。例如梁启超在解释中国人之所以不知爱国时曾说：

> 其不知爱国者，由不自知其为国也。中国自古一统。环列皆小蛮夷；无有文物，无有政体，不成其为国，吾民亦不以平等之国视之。故吾国数千年来常处于独立之势，吾民之称禹域也，谓之为"天下"，而不谓之为"国"。既无国矣，何爱之可云。[②]

现代国际政治理论强调，国家的认同必得依赖于一个主权国家国际体系中"他者"的存在才能够形成。梁启超对这一点似乎也早已有所领悟。他说：

> 国家也者，对待之名辞也。标一现象而名之曰某国，是必对于他国然后可得见。犹对人而始见有我也。[③]

究其本意，梁启超和列文森提出中国古无国家观念论，或许是为了说明，以汉族为主体的中国社会为什么会在历史上多次接受中国北方民族所建立的王朝的统治。在这一点上，文化至上主义的解释确有它自己独到的价值[④]。不过我们同时也应当指出，将一个国家占统治地位的民族与该国

---

① 王培元《华夏中心主义的幻灭与近代中国爱国主义的产生》，《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》，长春：时代文艺出版社，1999年。

② 梁启超《爱国论》，《饮冰室合集》，"文集"卷3。是篇作于光绪二十五年(1899)。惟梁氏的国家论本身亦是在西方思想影响下形成的。他在两年后写的另一篇论文中说："欧人常指国家为近世史新产之现象，良不诬也。"见《中国前途之希望与国民责任》。

③ 梁启超《中国前途之希望与国民责任》。

④ 可参见兰德彰(John D. Langlois,Jr)《中国文化至上主义和元代的类似性：十七世纪人们的看法》，《哈佛亚洲研究杂志》40:2(1980)。作者在这篇文章中指出，清初文人对元代汉族士大夫的行迹有一种特别的关注。相类似的境遇使这两个不同时代的知识分子同样深刻地感受到，由于汉族政体在军事和结构上的种种弱点而导致的北族统治者君临天下的局面，是可以由"充满力量的、真正的、普遍和永恒的汉文化主流"来加以补偿的。这样，文化至上主义克服了"被更狭隘地加以界定的各种政治忠诚的见解"，从而使人们能够在明、清之际的王朝更迭完成以后，"抱着对他们自身文化的普遍性和永恒性的信念，参与到新的汉—满统治政体"中去。在上述意义上，文化认同起到了超越了政治、宗教甚至族裔隔阂的功能。

绝大多数被统治者族属相异的现实看作是“正常的政治局面所最不能容忍的丑恶”，这种观念只是在近代民族国家与民族主义思潮兴起之后才成为流行于民众之中的最敏感情绪[1]。近代以前，无论东西，在“王朝国家（dynasty-state）”或“帝国”（empire）的体制下，上述现实本身并不必然地会激起一般人的强烈反感。文化至上主义很具体地解释了在古代中国的历史语境中所以没有普遍地存在民族国家观念的原因；但是能不能用这个标签来简单地否定存在于中国历史上的国家观念，那就是另外一个问题了。

如果国家作为一个能行使完整主权的政治共同体，是该共同体内人们在政治上乃至情感上归属和忠诚的对象，那么要说国家观念早已存在于近代以前的中国，就应当回答两个问题：一是当日人们用什么样的概念来表达他们的归属感和忠诚感所指向的上述对象？其二则是这种归属感和忠诚感的历史形式与历史性质究竟如何？两个问题本来是互相联系的。这里只为讨论方便分述如下。

五

中国历史上用以表述类似“国家”观念的语辞“国”、“邦”、“国家”等等，可以追溯到三代时候。现存商代甲骨文里“国”字极少出现，“邦”字似只是一个地名。但在有关西周的史料里，以“国”或者“邦”作为带有国家性质的政治共同体称谓已屡见不鲜。它们所指称的对象可以分为三类。其一指“四国多方”，即被周天子分封在王畿外的各诸侯国家，包括周初分封的周王室子弟、功臣，以及武王伐殷时周的诸多“友邦”，不过它们多已接受周王室的重新策命而成为它所承认的各种地方小国[2]。其二指周王直接统治下的王畿所在。在此种场合下称“国”的确切例证似乎很难找，

[1] E·盖尔纳（Ernest Gellner）《民族与民族主义》，伊泰卡：康奈尔大学出版社，1983年，页1。

[2] “四国多方”语见《尚书》卷十七“多方”。疏曰：“言‘四国’，又言‘多方’，见四方多国也。”“友邦冢君”语见《尚书》卷十一，“牧誓”。按据《史记》卷十七，“汉兴以来诸侯王年表”序曰：“武王、成康所封数百，而同姓五十五。”又据《荀子》卷四“儒效”：周初为“兼制天下，立七十一国。姬姓独居五十三”。是知周初受封者，除同姓与异姓功臣凡七十余国外，还有很多服属于周王朝的其他地方势力。

但是以"邦"称呼王畿的用法却屡有所见:"邦"即"国"[①]。其三,"国"和"邦"也用指周王朝政治统治所达的全体地域,曰"王国",曰"周邦"是也[②]。周天子在理论上是整个"天下"的最高统治者,但他的实际统治范围其实仅限于上述第三层涵义上的"国"或"邦"之内。关于这一点,谢维扬写道:

> 周朝国家不认为有任何与之对等的其他国家存在;在周朝国家所联结和有接触的地域内的所有政治实体和人群,在理论上都被认为是周朝国家的地方势力。当然,周王实际能够控制的只是其中一部分。对于周王尚未能控制的各类政治实体和人群,周朝国家便把它们看作是"戎狄蛮夷"。这种称呼包含两重意思:一是它们表示有关的政治实体和人群是没有主权的;二是它们意味着这些政治实体和人群的政治的和文化的发展程度是较低的。此外(这一点是比较确实的),被称为"戎狄蛮夷"的政治实体和人群在族体上同周朝国家的主体民族往往是不同的。[③]

当然,西周分封制之下的"国"和"邦",还不是拥有完整主权的国家组织。因为在分封制这样一种统治方式下,"所有或者大部分的公共权力和责任都与土地的享有不可分割地交织在一起。在那里,整个控制体制,财政的、军事的、法律的,都是私有财产法的一部分"[④]。其结果,除了对最

---

① 《国语》卷一"周语"上云:"夫先王之制,邦内甸服,邦外侯服。"韦氏注:"邦内为天子畿内千里之地。周公……更制,天下为九服。千里之内谓之王畿;王畿之外曰侯服"。"邦外,邦畿之外也。……侯服,侯圻也。言诸侯之近者,岁一来见也。"是以王畿为"邦"、为"国"。《说文解字》卷十二"口部":"国,邦也。"段注:"按'邦'、'国'互训,浑言之也。《周礼》注曰:'大曰邦,小曰国',邦之所居亦曰国,析言之也。"

② 《诗经·大雅·江汉》:"四方既平,王国庶定。时靡有争,王心载宁。"疏曰:"今四方既已平服,王国之内幸应安定。时既无有叛戾乖争者,我王之心于是则安宁矣。"诗既以"四方"与"王国"相比对,则此处的"王国"应指周政权的全土无疑。又1976年出土的"史墙盘"铭文分别称赞成王和康王"肇彻周邦"、"分尹啻疆"。许倬云以《左传》"昭公二十六年"的"成王靖四方,康王息民"比对之。是知此处"周邦"指周全境而言。见许倬云《西周史》,北京:三联书店,1994年,页142。

③ 谢维扬《中国早期国家》,杭州:浙江人民出版社,1995年,页414。

④ 梅特兰(F. Maitland)《英国宪法史》,剑桥:剑桥大学出版社,1950年,页22;转引自克莱德(L. Crader)《封建主义与中世纪鞑靼人的制度》,《社会与历史的比较研究》卷1(1958)。

低一级采邑的地方性治权以外，任何一级领主都因为要把自己的部分采邑封授给下级领主而必须与后者共享对其采邑的统治权。用中国古典文献的语言来表述，这叫“天子建国，诸侯立家”[①]。因此，与“国”和“邦”的单称相比较，由诸侯之“国”（当然也包括由周天子直接统治下的王畿）与卿大夫之“家”复合而成的“国家”一词，应当说是更准确地表达了由以周天子为“共主”的各级领主所共享的完整的统治权这样一层意义。所以“国家”既指周天子的政权，也可以用指诸侯与卿[②]。

如果治权的分割是封建制度的共性，那么西周封建时代的“国家”观念中还包含了另外两个值得注意的特别的性格。其一，周初分封的“数百”采邑中，虽然包括了大量经周政权承认的旧商版图内原有的地域性势力，但是周王朝所赖以巩固和维持其统治的基础，还是它所分封的五十多个同姓诸侯和将近二十个功臣或姻亲诸侯。在殷人中心地区建立这些新的诸侯国家，意味着周人对华北文明核心地区政治地理格局的重大调整和周族统治向该地区的全方位渗透[③]。这一点十分重要。因为尽管从“公共权力向地方分散”的角度来看，西周分封制可能与西欧中世纪乃至日本的封建制度表现出某种类似性[④]，但是西欧封建制是在查里曼帝国的统一无可挽回地瓦解后为应付内乱和外族入侵局面而形成的制宜性措施[⑤]，西周的分封制却是周族为实现以原先的“小邦”身份对“大邦殷”的全面统治而发展出来的相当整齐的制度体系。通过它，周族得以掌握他们心目中的全部文明地域乃至整个“天下”。

由以上所述，又导致西周分封制下“国家”观念的另一项历史特殊性，

---

① 《左传》卷五“桓公二年”。

② “国家”用指整个周王朝的例证随处可见，此不赘。这里举《礼记》卷二十六“郊特牲”中的一段话作为“国家”用指诸侯和卿的证据。文云：“祭称‘孝孙、孝子’，以其义称也。称‘曾孙某’，谓国家也。”这就是说，诸侯和卿祭祀祖父、父亲时自称“孝孙”、“孝子”，这是按孝道行事。他们祭曾祖以上祖先时，则一律自称“曾孙某”，而不再严格地区分实际辈分；这时他们是在以各自“国家”的名义行事。

③ 参见于凯《西周国野制度研究》，2001年度博士学位论文，上海：华东师范大学历史系。

④ 外村直彦《比较封建制论》，东京：劲草书房，1991年，页47。

⑤ 斯特瑞耶（Joseph R. Strayer）《西欧的封建主义》，库尔邦（Rushron Coulborn）主编《历史上的封建主义》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1950年。斯特瑞耶特别强调，西欧封建主义在它的形成阶段很少受旧有传统的束缚，而充满了非正式性和可塑性。

即虽然被分封制所分割，所有的“国”与“家”仍然共同构成为在周天子的宗主权统制之下的一个政治共同体；后者的外延在理论上甚至一直扩展到全部“天下”。这一点也显示出西周分封制与西欧封建制度之间的差异所在。西欧封建制下的王权和中央统治的观念虽然未曾完全失落，但远为有效的封建统治却主要体现在地方的层面[①]。对西周而言，虽然学者们对于在周王与诸侯、诸侯与卿之间是否实行宗法制度的问题还存在争议[②]，但人们依然比较一致地认为，与西方中世纪的情况相比，至少在西周前期和中期，周天子的政府在制约诸侯国家方面仍然保持着相当的政治权威。“溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”。这一众所周知的诗句，确实是对于周天子遍及天下的政治权威最典型的描述。

从春秋后期到秦完成统一，随着国家组织方面技术手段的更新，各诸侯国的国家体制先后发生重大的变化。分封制被中央集权的专制君主官僚制所取代。就中国人形成国家认同观念的过程而言，这是一个极重要的时期。一方面，多国并存长达数百年之久的国际竞争环境，在自我与他者的紧张关系中极大地强化了人们对各自国家的认同。屈原的“爱国主义”便是一个最著名的例证。但在另一方面，西周时代关于王权应当及于整个“天下”的概念，作为一种重要的历史遗产，又极其深刻地影响到它之后的历史时代的国家观念。“有天下”、“君天下”、“得天下”、“听天下”、“治天下”、“世天下”、“并天下”、“临天下”、“保天下”、“威天下”、“一乎天下”、“为天下主”、“立乎天下”、“平治天下”等等语辞，充斥这个时期的历史文献。西周政治遗产和春秋中叶以后国际体系二者之间的相互结合，就这样催发出古代中国独特的、甚至似乎有点自相矛盾的国家观念，即一种在理想中一统天下的国家观念。它由于秦王朝完成统一中国的帝业而获得政治上的实现。到了西汉，在帝制儒家的手里，“大一统”的国家观念更进一步地被意识形态化。就在这个过程的前后，从战国以往流行的“天

---

① 斯特瑞耶前引论文，特别是页17。

② 参见谢维扬《周代家庭形态》，北京：中国社会科学出版社，1990年，页206—211。

下一家"这句话的涵义,遂由"天下合一"转变为"天下归于一家"[1]。它由是而构成为中国帝制时期国家观念中的又一重要品格。

总的说来,帝制中国时期的国家观念,由三个层面构成。它的第一个层面以在位的专制君主为集中象征。在"政出一家"的初期,"国家"一词尚可用以指称皇室近亲成员。王尊在汉成帝即位之初遭劾奏,罪名中包括"轻薄国家,奉使不敬",所指应即他在元帝朝出任元帝异母弟、东平思王刘宇的王傅时因"所在必发"而得罪后者之事[2]。汉代分封诸侯王时的册文,也往往有"建尔国家"的语辞。这显然还是在承袭先秦以诸侯、卿为"国家"的用法。汉以后,虽仍旧例称诸王封邑为"国",称诸王就其封邑为"就国"、"之国",但作为个人而可以"国家"称呼之,则成为皇帝一个人的权利[3]。忠君与报国差不多成为一而二、二而一的等同概念。

代表国家观念的第二个层面的,是维持着君主统系世代相承的王朝。对于皇帝个人和对于本王朝的归属与忠诚,在大多数场合是相一致的,但二者有时也会发生互相冲突。例如批评君主似乎是对君主个人的不敬,但这恰恰是对整个王朝负责和忠诚的态度。所以东汉时的陈蕃说:"有事社稷者,社稷是为;有事人君者,悦容是为。"[4]在更尖锐的形势下,为了王朝的生存甚至可以放弃对在位君主的追随。在蒙元占领南宋首都并将宋室幼君与太皇太后、皇太后等人北解时,出逃在外的宋朝官僚们为组织流亡小朝廷,先后拥立过两个小皇帝。元将孛罗由此质问被俘的文天祥:你不追随天子北行却"别立二王","如何是忠臣?"文天祥回答:"德佑,吾君也。不幸失国。当此之时,社稷为重,君为轻。吾别立君,为宗庙社稷计,

---

① 尾形勇《汉代"天下一家"考》,《榎(一雄)博士还历纪念·东洋史论丛》,东京:山川出版社,1975年。按《礼记·礼运》篇有"大道既隐,天下为家"之语,意谓自三代行世袭之制起,天下遂为一家所专有。惟周天子王位虽世袭,他实质上是代表整个姬姓集团领受天命,所以同帝制时代将国家视为皇帝一家所专有还是有区别的。值得注意的是,"天下为家"之类的措辞并不见于西周。《礼运》篇本身就是汉初或早至战国末年的作品。见周予同《〈大学〉和〈礼运〉》,朱维铮编《周予同经学史论著选集》(增订本),上海:上海人民出版社,1996年。

② 《汉书》卷七十六《王尊传》。

③ 《后汉书》卷二十九《郅恽传》附子寿传:"前后上书,陈[窦]宪骄恣,引王莽以诫国家。"此处"国家"系指天子而言。

④ 《后汉书》卷六十六《陈蕃传》。

所以为忠臣也。"[①]这个例证可以表明，本文所提到的第二个层面，构成了帝制时期中国国家观念的核心。

古人早就懂得，天下无不亡之国，也就是说，任何王朝总有灭亡的时候。王朝有兴有灭，于是就出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治上的共同体的观念。它构成为古代中国人国家观念的第三个层面。而"中国"与"正统"这样两个概念，似乎就是这一层面上国家观念的体现。

"中国"一词至少在周武王伐殷时即已存在。当时这似乎是一个地理概念，意谓土地之中。"中国"作为与"四夷"相对举的文化—政治地域的概念，其形成或当晚至春秋时期[②]。秦统一之前，关中仍被视作在"中国"以外之地。所以司马迁追溯秦国早年历史时说："秦僻在雍州，不与中国诸侯之会盟。"[③]

随着秦汉统一帝国的建立，"中国"一词的内涵产生出以下三方面的变化。首先，作为一个地理概念，它包括了秦与西汉首都所在的关中和关东，也就是北部中国的两大农业区。司马迁说，天下名山有八，"而三在蛮夷，五在中国。中国：华山，首山，太室，泰山，东莱"[④]。上举五山中有四座在关东，而华山则位于关中。是知关中已被括入"中国"的范围。其次，"中国"用来命名一个政治实体，它指的是中央王朝的直接统治权力所及的整个地区。司马迁说，"分中国为十有二州"。江统说："始皇之并天下也，南兼百越，北走匈奴。五岭长城，戍卒亿计。……当时中国，无复四夷也。"[⑤]他们所提到的"中国"，应指秦、汉国家的全部版图而言。其三，"中国"又是指的以华夏或者后来所谓汉族为主体的族裔—文化地域。在后来的整个帝制时期，"中国"的这三层含义差不多一直被沿用不衰。

---

① 文天祥《纪年录》，《文文山集》卷二十一。

② 于省吾《释中国》，载《释中国》卷三，上海：上海文艺出版社，1998年。

③ 《史记》卷五《秦本纪》。

④ 《史记》卷十二《武帝本纪》。按：首山即中条山，太室即嵩高。见《史记》卷二十八《封禅书》"正义"。

⑤ 《史记》卷二十七《天官书》；江统《徙戎论》，《通典》卷一八九引。按：试将《史记·天官书》前引文辞与同书《五帝本纪》所谓"大罪投四裔，次九州之外，次中国之外"相比较，亦可知最原本的"中国"要小于《尚书·禹贡》中的"九州"。

"中国"的上述后两层含义表明，尽管近代前中国流行的国家观念的核心部分总是这个或那个具体的王朝，但是这个具体的王朝无论在空间或时间上都不是孤立地存在的。一方面，"中国"实际上不可能把自己的边界真正展延到整个"天下"。司马迁在《史记·天官书》里就多次以"中国"与"外国"对举。西汉写给匈奴单于的国书说："先帝制：长城以北，引弓之国，受命单于；长城以内，冠带之室，朕亦制之。"[①]可见汉代的人们认识到，"中国"只是它所处国际环境中的一个国家。这种情形汉以后还在不断地发生。例如，尽管宋人对汉文化有一种族裔中心主义的优越感，但是，"对于契丹这样能够建立起一个庞大帝国的强有力敌国的想象，似乎已经影响到了他们对当日国际情况的重新估价"[②]。因此，梁启超以为中国数千年处于"独立之势"，对他国从未有足够意识、因而也无从培育国家观念的见解，是缺乏历史依据的。

另一方面，每个王朝又总是力图将本朝看作是更长久以来一直存在着的一个历时性共同体的延续，这个历时性共同体就叫作"中国"。王朝可能结束，"中国"却不会结束，它的生命会以下一个王朝为形式而继续下去。由于历代王朝嬗变更替的具体历史状况颇有差异，由于建立王朝的皇室族属不止汉语人群一种，也由于分裂时期南北往往各称"中国"，人们对构成这个共同体的具体历史序列经常产生不同的看法，因此并引发出关于"正统"的争论[③]。尽管如此，种种对立或冲突的历史结论似仍反映出，人们在如何确定正统的原则方面分歧可能并不大：一个"正统"的王朝，不能以篡逆等手段谋取政权，需要建立一套大体上符合帝制儒家理论的政府系统，需要据有北部中国，并应当大体实现（或至少要声称准备实

---

① 《史记》卷一百一十《匈奴列传》。

② 陶晋生《两个天子：宋辽关系史研究》，图克森：亚里桑那大学出版社，1988年，页51。又按：宋真宗朝与辽修好，"遣使称北朝"。时王曾以著作郎值史馆，抗章上疏曰："二汉虽议和亲，然礼亦不至均。今若是，是与之抗立，首足并处，失殊甚焉。臣恐久之，非但并处，又病倒置。顾其国号契丹足矣。"可见从心仪"天下一家"的文化秩序到面对现实的国际政治体系而承认与他国"并处"，对宋人的思想来说是需要一番调整的。见田况《儒林公议》。

③ 饶宗颐有《中国史学上之正统论》（上海：上海远东出版社，1996年），该书着重将正统论作为一种"表现于史学史上之""中国史学观点"来予以讨论。正统论显然也是一种政治理论。对已成为过去的各王朝正统性的检视，也可以变作替本朝统治合法性的进一步辩护。

现)汉文明地区的统一。这样的"中国",当然就不止是文化或族裔性质的,而是一种十足政治的共同体。它反映出,中国古代甚至已经出现了在一定程度上超越具体的王朝实体而带有抽象品格的国家观念。

六

对于国家的单纯的归属感,也可能只是对现状与宿命的一种无可奈何的承认。与此相比较,忠诚于国家的观念对推动国家认同的发育与强化具有更加关键、更加积极的意义。反映帝制时代中国国家认同的最典型的概念,就是所谓"忠君"的观念;这里所说的君,指在位的君主,也指君统,即该君主所属那一姓的皇帝统系。

先秦时期忠君论最绝对的主张者其实是法家[①]。西汉武帝"独尊儒术",通过神学化的手段把对专制君权的单方面服从变成帝制儒家最核心的主张之一。但是就忠节之风的发扬而言,后来的人们对东汉的评价则要远远高出于西汉。宋代一部类书《古今源流至论》的作者在评论历代"气节"的"伸屈"时写道:

> 昔高祖以孝行为无益,以儒者为可辱,封项伯以启亡节之臣,名郑籍以沮尽忠之士。即此一意,士气扫地。……异时厥角稽首,甘献符命;剧秦美新,取媚权要。而汉鼎为人所移者,伊谁之咎!……若光武尊礼严光,起救弊俗。……此风一唱,争持名检。是无怪乎节义相望也。……异时设席尊礼,如待神明;清议所临,奸雄缩颈。而汉鼎终不敢染指者,伊谁之力!……东都以后,沮于晋人轻贱名检之习,汩于梁人崇尚寂灭之风,沦于李唐相习佛老之教,大坏极弊于五代乱离之世。[②]

东汉后期乱而不亡实系得益于它在前期对名节的大力提倡,这在宋代是一种相当普遍的见解。司马光亦将和帝以往"政治虽浊而风俗不衰"

---

① 魏良弢《忠节的历史考察:先秦时期》,《南京大学学报》1994年第4期。

② 《古今源流至论》别集卷六"气节"。按此处所谓气节,所强调的正是以君者为"纲常之主"的"刚大之气","精忠之节"。

归因于“光武、明、章之遗化”[①]。但前引议论将两汉风气完全对立起来却未免过于偏颇。在这一点上，顾炎武的看法更为平允。他说，西汉一代“师儒虽盛而大义未明”[②]。今文经学在西汉由于成为国家培养候补文官和选拔官员的官方学说而大行于世。我们也许可以说，唯因西汉中后叶有“师儒”之盛，才会有东汉的“大义”之明。光武帝刘秀于西汉末年曾在太学读经。这个事实本身即说明两汉之间所存在的风气相承的关系。

在《古今源流至论》的作者看来，在东汉之后一个长时期内，忠节之风处于持续衰解之中，至五代终于“大坏极弊”；只是到了宋代，上述情形才获得根本的扭转。这种见解有一定的道理，但仍因过分笼统而缺乏准确性。东汉士大夫以天下国家为己任的群体自觉在与阉宦势力的对抗中焕发出耀眼的精神光辉；但同时也正是随着两次“党锢之狱”作为此种对抗的历史结局先后发生，士大夫“刚大方直之气，折于凶虐之余，而渐图所以全身就事之计”，其群体意识和内在团结之意态遂逐渐为家族与个人的意识所淹没[③]。于是对孝的强调似乎压倒了对忠的强调。因此自汉魏之际开始，人们的国家意识确实发生了大幅度弱化的趋势。《魏书·节义传》概括北魏一代对忠节的态度是“慕之者盖希，行之者实寡”。史文所记载下来的这一类既“希”又“寡”的事迹中，还有一部分是表彰对友人和亲属的“义”与“孝”的。《晋书·忠义列传》评价两晋百数十年间忠节现象的规模时，也很谨慎地选择“无乏于时”的措辞。但是无论如何，对于国家的忠诚意识并不曾在这个时期完全泯没。“得作忠鬼，乃所愿也”的意识和抗节不屈、为国殉难的人和事，在当日中国的南北部都时有发生。不仅如此，从东晋到南朝，在所谓“忠孝先后”的问题上，对忠的强调又逐渐被凸现出来。而随着隋唐统一帝国的建立与专制君权的重新加强，国家认同在这个时期事实上更获得了某种程度的强化；简单地说它“沦于李唐相习佛老之教”，并不符合历史的实情。唐代修成的《晋书》对“忠义”的解释似

---

① 《资治通鉴》卷六十八末“臣光曰”。

② 《日知录》卷十三“两汉风俗”。西汉独尊儒术的另一个直接功效，是在它后期有一大批“循吏”取代他们之前的“酷吏”而现身于地方政治。见余英时《汉代循吏与文化传播》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年。

③ 余英时《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，《士与中国文化》。

已回转到对于"忠"的强调上,尽管宋人对《晋书·忠义传》中仍有"可削者三人"而批评作者不知道"兰艾鸾鸠之辨"[①]。唐平定安史之乱过程里的很多例证,也表明忠诚于本朝或国家的观念在这个时期确实大有提高。

但是,直到北宋初年为止,对国家的忠诚观念所强调的主要还是为现存的王朝尽忠蹈节。在改朝换代变作既成事实后,虽然也有人主张"不屈二姓"[②],但改事新朝在道德上一般并不特别受到人们的谴责。被列入《隋书·诚节传》和新旧《唐书·忠义传》的人物中,就大有身仕二朝的例证在。帝制儒家既提倡"君为臣纲"的绝对而单方面的义务,又要用天命论和"改天命"的粉饰来神化不可避免地处于朝代更迭之中的君权。这样两种主张在政权稳定的时代具有互相支撑的功效。但是从理论上说,每当鼎革之际,二者之间便必然会发生互相冲突:依据前者,人们应当忠于故君;若是遵从后者,则理当顺应天命而追随新朝。不过在实际上,唐五代以前、尤其是在王朝更递大都以"禅代"形式实现的情形下,遭遇天下易姓局面的胜国旧臣们在作出改事新朝的选择时,却很少感觉到道德的障碍。身仕宋、齐二朝的王俭在为有同样行为的褚渊所写的墓碑文中,不但称赞墓主人历事二姓,"亦犹稷、契之臣虞、夏,荀、裴之奉魏、晋",而且简直就把它看作是一种"寅亮二代"的高尚举动。冯道在五代"更事四君",却以为自己"忠于国";也没有看见当时人对他的这种行为有什么责谴。或许我们不能简单地以"厚颜无耻"将冯道骂倒了事,因为那时候"忠于国"的概念根本还没有突出忠于一姓的道德规定[③]。

绝对君权与天命改换观念之间的不协调,在王朝兴灭频繁发生的时段中会变得异常突出,甚至令人怪骇。因此,当后人回顾自唐末至宋初首

---

① 王应麟《困学纪闻》卷十三"《晋书·忠义传》可削者三人"条。按《晋书》卷八十九《忠义列传》卷首叙言突出"卫难乘舆、亡躯锋镝、义高节迈、致命于旧君、耻臣于戎虏、饮鸩以全节、断臂以厉忠"等事来象征两晋的忠义精神。其中除"义高节迈"一词所涉稍宽外,其余所指都为忠于国家的事迹。若与《魏书·节义传》相比,更能看出"忠义"观的强调重点在向"忠"的一面倾斜。又,参阅野田俊昭《晋与南朝"忠孝先后"问题述略》,《九州大学东洋史论集》14(1985年12月)。

② 语见《颜氏家训》卷四"文章第九"。

③ 王俭《褚渊碑文》,《文选》卷五十八"碑文上";《旧五代史》卷一二六《冯道传》。关于此段讨论,参见魏良韬《忠节的历史考察:秦汉至五代时期》,《南京大学学报》1995年第2期。

尾七八十年间事时，对百姓为"亡代之民"、士大夫"为冯道者比比皆是"[①]，"人臣视其君如倚市门者之接过客"[②]，禁不住感慨万分。或许正是这种情景对他们产生的异乎寻常的冲击，促使欧阳修为《新五代史·死事传》写出那篇著名的卷首叙言。"不作两朝臣"遂自宋代起构成为忠诚于国家的观念之中最要紧的道德教条之一。这个变化被有些学者看作是中国关于政治忠诚的一场伦理革命；而欧阳修则被看作是为这场伦理革命奠立基础的第一人[③]。

就帝制时期中国国家观念的变迁过程而言，两宋是一个十分重要的阶段。刺激着这个阶段中国家认同的加强的，不仅是忠诚观念变化所产生的推进力，而且还有其他的因素。戴仁柱(Richard Davis)说，两宋三百年的统治"持续太长，它的政治遗产过于牢固，个人对国家的隶属关系过于彻底"，以至于很难允许再出现过去那种改事新朝的"背叛"。尽管"旧式的背叛"事实上仍然层出不穷，但是说宋末军民在对抗蒙古的过程中所表现出来的、到那时为止在中国历史上罕见的献身精神与宋朝长达三百年的统治有关，这种看法总的说来还是有道理的[④]。另一个不容忽视的因素，是宋朝与辽、金、西夏等国长期对峙的国际环境。尤其是因为南宋所面对的是占据着从他们手中被夺走的华北汉地的女真政权，使当时人们的国家认同在强烈的"夷夏大防"心理和"恢复"情结的催发下逐步获得增强[⑤]。最后但绝不是最不重要的，是对金关系中产生的心理紧张在宋

---

① 请见郑思肖《黄河清并序》，《心史》卷上"中兴集"甲。

② 王洙《史质》卷六十四《周三臣传》。按王洙此论似本于司马光对冯道的评论。后者写道："道之为相，历五朝八姓，若逆旅之视过客。……君则兴亡接踵，道则富贵自如。"见《资治通鉴》卷二九二"后周纪三"，世宗显德元年(951)。

③ 戴仁柱(Richard L. Davis)《黝山之风：十三世纪中国的政治与文化危机》，麻省剑桥：哈佛大学东亚研究委员会，1996年，页129。

④ 戴仁柱前揭书，页123、16。并参见下页注③引全祖望语。按宋人王应麟以为，宋太祖"谓范质欠世宗(此指周世宗)一死"，这是"立万世为臣者之训"。他同样强调，欧阳修、司马光对冯道的定评，标志着"忠臣不事二君"的原则"直至宋代而明"。见《困学纪闻》卷十四"欧阳子、司马公之贬冯道"条并阎若璩评注。

⑤ 南宋的"春秋学"最注重"攘夷"，就反映了"夷夏大防"的心理紧张。参见饶宗颐前揭书，页75。关于与南宋一朝相始终的"恢复"情结，参阅程兆奇《略论宋代的"恢复"情结》，《史林》2001年第3期。戴仁柱说，南宋人收复华北的雄心在陆游、杨万里和辛弃疾死后便逐渐淡去，似欠准确。见戴氏前揭书，页152。

宋与蒙古的对抗中又进一步加剧了。汉文明及其政权当时面临的，是它未曾经受过的、可能会从它早已退守的南部中国被完全摧毁的命运。所以，"尽管征服和抵抗是历史上常见的主题，而宋亡之前的官方与非官方史料所反映的忠诚观念与效忠的人物，仍然在中国历史上显得十分独特"[①]。

在上述历史环境的影响下，宋人的国家认同确实呈现出某些划时代的特征。

首先，传统的忠诚观念在宋代得到充分的发挥。理学重新强调了原始儒家把"天下"看作是家的自然伸展的观点，于是通过把孝和忠两条原则融为一体而将价值强调向国家方面转移。忠诚观念由此变得更为抽象、普遍，从而获得更强有力的弥散性[②]。另一方面，在改朝换代之际，除了传统忠诚观所主张的在挽救国家危亡时食人之禄、死人之事以外，宋人更在王朝更迭完成后的"出处"问题上基本达成一种道德共识：凡沾胜国一命之恩者，不应再改仕新朝。这些道德要求，本来只以在前朝做过官的人们为限；而且仅仅及身而止，并不延及后代。但是由于意识形态向统治层以下各社会层面的扩散，无论在宋末的殉国者还是宋亡元兴以后拒绝出仕的人们中间，都出现了很多在前朝并没有担任过官职的人[③]，其中不乏官宦世家，"子孙以前朝勋旧，无复仕进意"[④]；死国难者中还包括不少妇女[⑤]。这些都表明，随着忠诚观念因为与"孝"和"贞洁"的观念相趋同

---

① 谢慧贤(Jennifer W. Jay)《鼎革之际：十三世纪中国的忠诚主义》，贝林罕：西华盛顿大学东亚研究中心，1991年，页243、251；戴仁柱前揭书，页18。

② 乔泽特尔(Rolf Trauzettel)《作为中国民族主义滥觞的宋代爱国主义》，载海格尔(John Winthrop Haeger)主编《宋代中国的危机与繁荣》，亚里桑纳，图克森：亚里桑纳大学出版社，1975年。

③ 全祖望说："呜呼！古来丧乱，人才之盛，莫如宋季。不必有军师国邑之人，即以下僚、韦布，皆能砺不事二姓之节。然此则宋人三百年来尊贤养士之报也。"这种忠节之风经宋人大力提倡，遂经久而不息止，一则复现于元末，再则复现于明末。全氏谓元亡时忠节之士"累累相望"，乃"宋人之流风善俗历五世而未断"。是诚不易之论也。见全祖望《九灵先生山房记》，《鲒埼亭集》外编卷十八。

④ 钱宰《永思亭记》，《临安集》卷五。如潘继贤是北宋名臣潘美之后，宋亡，"以先世为宋显官，杜门求志，不啬仕进"。见郑真《梅堂记》，《荥阳外史集》卷五。

⑤ 宋末妇女死国事迹，可参《宋史》卷四六〇《列女传》中的有关资料。自然，宋末的"烈女"，未必、甚至大多数不是为殉国而死。"丙申之变，妇人之死多矣。其死有二焉。或迫于威，或惧其辱"。但其中有殉国者仍是事实。见徐显《稗史集传》。

而泛化,宋和宋以后的国家认同因而也就变得越来越具有沁透力。

其次,自宋代开始,国家认同从社会上层向下渗透的力度明显强化。正因为如此,在两宋及其以后元、明等政权的危亡之际,才会一再出现带有不同程度的自发性质的规模较大的救国运动。尤其是在两宋之际,面对女真军队的大规模南下,与宋朝官军几乎没有什么像样的抵抗相比,以华北的"民兵"、"忠义军"等为代表的民间自发抗金的武装斗争确实令人印象深刻[①]。R·乔泽特尔甚至把它看作是"崭新的由忠诚激发出来的爱国主义的迹象",并称这种爱国主义"体现了中国民族主义的最早形式"。也许乔泽特尔对南宋末年民间抵抗蒙古军队的积极性评价不高,所以他断言,这种"爱国主义"仅只表现在从北宋倾覆一直到南宋衰亡之前的那一个历史时期中[②]。事实上,国家认同自上而下地向社会各个阶层扩散的过程,从宋代开始明显加强,并且这个过程在帝制中国的后期基本上一直在持续之中。

复次,由于与两宋相对峙的"他者"多为非汉族的王朝,这个时期所培育的忠诚观念,在一部分人们的思想中,已开始与族裔意识内在地联系在一起。它最鲜明地反映在宋遗民郑思肖的言论思想中。历史上汉族的文化至上论心态,其实从来未曾完全排除"非我族类,其心必异"的深层意识。生存在一个完全不占优势的国际环境里,当宋人对自己文化之足以同化异类的优越感发生动摇的时候,族裔的界阈就有可能凸现出来,成为集体身份认同的必要指征。郑思肖说:"正统、中国本一也。今析而论之,实不得已。是故得天下者,未可以言中国;得中国者,未可以言正统。"得中国而不必正统,是指以非法手段得国,故虽然"藐然缀中国之一脉",但仍然不得列为正统。这是在历代汉族王朝中区分得天下的合法与否,可置勿论。所谓得天下而不可以言中国,则是主张只有汉族的王朝才有统治中国的合法性。郑思肖不承认"能行中国之法,则为中国之主"的原则。在他看来,"夷狄行中国法,……实夷狄之妖孽。譬如牛马,一日忽解人

① 两宋之际士大夫对待国难的态度,确实与南宋末年大相径庭。金人曾说:"辽国之亡,死义者十数;南朝惟李侍郎一人临死无怖色。"见《宋史》卷四四六《忠义传一·李若水传》。

② 乔泽特尔前揭文。按乔氏将这种"新的忠诚"看作"基本上不能再用对皇帝或王朝的忠诚来予以解释,而是一种直接指向国家的忠诚"。对他的这个说法,似乎很值得作进一步的估价。

语，衣其毛尾，裳其四蹄。三尺之童见之，但曰牛马之妖，不敢称之曰人”。事实上，夷狄也不可能“解人语”，或者衣、裳其“毛尾”、“四蹄”；因为其所居之地有一种“孽气”，决定了他们之为夷狄的本性与华族“极异”[①]。即使是在宋遗民这个群体里，郑思肖也是一个非常独特的人物。他的见解在当时不一定有什么典型性[②]。但他的那些对蒙古习俗和历史的极不准确的描述仍然反映了当日社会所流行的普遍误解[③]。在人们对异族统治者的抵触甚至厌恶的情绪背后，似乎已经忽隐忽现地存在着一种由族裔意识生发而来的“原民族主义”倾向。从郑思肖到方孝孺，再到王夫之，我们可以看到，这种倾向在明清时期一直断断续续地影响着一部分人们的思想[④]。

在指出了自宋代开始的后期帝制中国在国家认同方面的某些新的历史特点以后，我们仍然必须强调，与宋以前的情形相比，国家认同以本王朝作为忠诚的核心对象的基本形态并没有改变；国家认同中的文化至上论倾向也没有改变。以族裔优越论形式扭曲地表达出来的原民族主义倾向，不但与近代西方政治思想史上的爱国主义以及它之后的民族主义具有全然不同的性质[⑤]，而且它本身也一直处于居支配地位的文化至上论抑制之下而不能有进一步的发育。

当然，我们也不应当以为，宋以后的人们全都会自觉地遵守宋代确立

---

① 郑思肖《古今正统大论》，《心史》下“杂文”。

② 在《一是居士传》里，郑思肖抒发自己近乎自虐的精神和生活状态说：“寡与人合。间数月竟无至门者。独往独来，独处独坐。独行独吟，独笑独哭。独抱贫悲居，与时为仇雠。”在《贵澇》一文中，他还写道：“我凡与人语，人皆不解我意，谓我语不可晓。”均见《心史》下“杂文”。

③ 谢忠贤前揭书，页188。

④ 在分析族裔意识与对王朝的忠诚观之间的互动关系时，J·菲因彻尔(John Fincher)指出，方孝孺在明初所表达的族裔意识受到忠诚于旧国的传统政治态度的抵制，而在清初，汉人反对满洲统治的族裔意识却与对旧国的忠诚传统互相加强。但即便是在清初，上述族裔意识主要地也只是流传在“本土主义的秘密社会”之中。菲因彻尔认为，用事后的眼光来看，方孝孺、当然还包括王夫之的观点，也许可以被视为“民族主义”。但是如果我们把19、20世纪之交将某些新元素带入中国政治生活的那股思潮叫作“民族主义”，那么要把这种“民族主义”追溯到14世纪甚至更早，就会是很困难的。见菲氏《作为族裔、文化或民族国家的中国：论方孝孺的正统观》，载D·C·布赫鲍姆(David C. Buxbaum)与牟复礼(Frederick W. Mote)主编《转变与持续：中国的历史与社会》，香港：国泰出版有限公司，1972年。

⑤ 近代西方的爱国主义以及后来的西方民族主义，是与所谓第三等级争取作为一种自主政治力量的地位，并且摆脱贵族和僧侣阶级对其控制的努力分不开的。这与在帝制中国发生的情况当然完全不同。参见乔泽特尔前揭文。

的不仕二朝的道德准则。虽然它在鼓励人心、激发国家认同方面具有不可否认的意义，但人们中的大多数毕竟做不到完全实践这个道德理想。人们仍然需要为他们的现实行为寻找正当的理由。这样，在宋以后关于"出处"问题的讨论中，我们仍然可以听到不同的声音。宋亡不久，后来成为南方名流的虞集借评述金末诸臣的政治选择的话题写道：

> 女真入中州，是为金国，凡百年。国朝（按指元政权）发迹大漠，取之。士大夫死以十百数。自古国亡，慷慨杀身之士，未有若此其多者也。于乎！中州礼乐文献所在；伏节死谊，固出于性情也者。彼之人固知天命所在，宁轻一死而不顾，吾知其感于中者深矣。及余来中州，追其哀愤之遗意，将次序其事，以待来世。已七八十年，故老莫有存者，简册无所于征。未尝不为之流涕而太息也。间从将相故家窃问世祖皇帝初时事，云：当时豪杰不死者，莫不起为世祖用，不起者皆老死。然其才皆足以用于世。于乎！此其不轻于一死者，固亦非浅丈夫也。[①]

这一番话，很像是在为降元的宋朝士大夫们作婉转的辩护。到了元明之际，又有陈漠者著《通塞论》，"引微子、箕子，反复申明，谓革代之际不必死节"。四库馆臣对此书的评价是"极为害理"[②]。清代在修撰《明史》时专设《贰臣传》以待明朝降臣。这也可以看作是更进一步加强国家认同的一种措置。

把中国的国家观念视为完全是一种现代现象的观点，在理论上已受到杜赞奇的质疑[③]。而在我们所讨论的狄默尔和金的这部著作里，更设有专章，对中国帝制时代的国家认同作出历史的描述。本文所以要在这里就同一个话题做如此详细的补充，是为了更有力地说明，对国家观念的价值强调，在中国并不是从近代才开始的。相反，这是旧式的中国传统留给今日中国人的一种影响深远的政治文化遗产。近现代中国的"民族主义"，在很大程度上乃是一种"国家主义"主张。这不仅是当日中国回应现代国际体系的环境刺激和西方列强蚕食鲸吞的被动结果，它与中国传统

---

① 虞集《田氏先友翰墨序》，《道园学古录》卷五。

② 《四库全书总目》卷一六九"海桑集"提要。《通塞论》载《海桑集》卷三。

③ 杜赞奇《解构中国的国家》，载恩杰尔前揭书，

也有密切的关系。正是"派生于超越一切政府形式的统一国家理念"这一历史传统，使得中国作为一个政治统一体在"儒家死亡"以后继续存活下来[①]。白鲁恂因此把"令人吃惊的统一"看作是"中国的神话"。他甚至写道："以西方的标准来看，今日中国就好像是罗马帝国或查理曼时代的欧洲一直持续到当前，而且它现在正在竭力行使着一个单个的民族国家的功能。"[②]他的话听起来虽然有些夸张，却不是完全没有道理的。近代中国的民族主义虽然在很大程度上由西方冲击所刺激和促成，但它并没有在这个大帝国的版图上导致诸多"民族国家认同"的产生，如同帝制罗马或欧洲基督教世界的历史统一体后来所发生的那样[③]。这就为我们回答下述问题提供了一种重要的线索，即为什么近代中国的国家认同虽然主要是在西方民族主义浪潮的影响下发生发展的，但它却会具有与西方不同的内容与形式。

七

中国的古语说："天不变，道亦不变。"从先秦到清末，中国历史上国家认同的变迁，相对而言是比较缓慢的。自从19、20世纪之交以后，由于在国家目标和预期国家形象方面的不同主张及其相互冲突，围绕国家认同问题发生的变化与斗争也就变得日益激烈和复杂。在这个主题范围内，中国学者的有关研究，往往聚焦于国民党和共产党之间在涉及"中国之命运"问题上的政治、军事、经济与思想文化的斗争；而它又主要反映了对不同"国体"（即国家的阶级性质）的主张之间的矛盾冲突，也就是阶级的矛盾与冲突。这样一种研究取向以及作为它的产品的占支配地位的叙事，

---

① 菲茨杰拉德(John Fitzgerald)《无民族的国家：近代中国追寻一个民族的努力》，载恩杰尔前揭书。本文力图揭示近一百年来中国各种政治势力对"民族"的不同界定中所反映的一贯的"国家取向"，可参阅。

② 白鲁恂《中国：反复无常的国家，令人不安的社会》，《外交事务》69:4(1990年8月)。本文的题目及其通篇文字都显示出作者在写作当时对中国的强烈情绪。但这里所引述的作者观点却不应视为这种情绪的产物；作者持有这种看法已多历年所。参见下注。

③ 白鲁恂《亚洲的政治权力与政治：权威的文化诸层面》，麻省剑桥：哈佛大学出版社，1985年，页64。

在很大程度上忽略、遮蔽甚至扭曲了现代中国在不同的"政体"(即国家政权的组织形式)主张之间所发生过的冲突与斗争的历史。正是在这个意义上,杜赞奇于1990年代初发表的关于民国时期的联邦主义运动的研究,甚至在今天读来,犹能使我们产生不少新鲜的感受[①]。

现代中国联邦主义运动的发生,同一种"省份的地方主义(provincialism)"的认同或思潮有密切的关系。儒家传统本身当然也高度重视官僚文人的乡土背景和乡土联系。研究前现代中国历史文化的学者们早就注意到,由于从最高权力中心发起的自上而下的全面政治改革在宋代所遭遇的历史性、创伤性的失败,在从关注"外王"转而强调"内圣"的同时,新儒家的政治家开始把精力转向各种形式的地方性改革和教化事业。但是,正如列文森敏锐地指出过的,当他们这样做的时候,"恰恰是具'世界性'的关系纽带与认同向他们提供了最好的杠杆"。他以地方性的书院为例说:"地方书院当然能激发地方的自豪,但此种自豪的产生乃是因为这些地方现在变成了展示整个思想世界的中心所在。它不仅是乡土地方的自豪,而且更体现一种基本的立场,即地方——这里当然是说的儒家官僚文人〔所关注〕的地方,——并不是'地方性'的。"也就是说,儒家的世界主义倾向天然地使他们对地方主义立场抱持一种居高临下的轻视与拒斥的态度[②]。杜赞奇似乎已经注意到这一点。他写道:"这种省份地方的认同,绝不是艰难地潜伏在中央集权的帝国制度体系的紧身马甲之下的某种原生或基本认同的再浮现。"它在当时是一种崭新的东西[③]。

上述那种"省份的地方主义"的认同和思潮出现在1890年代的晚期。杜赞奇这样概括它的特征:"当时的知识界将各省份地方,尤其是南部中

---

① 据菲茨杰拉德的专著《唤醒中国》(斯坦福:斯坦福大学出版社,1996年),杜赞奇的这个研究最先似以《民族主义与文化的政治:民国早期的中央集权主义和联邦主义》为题,发表于1990年。接着它被编入山比福(Harumi Befu)主编的论文集《东亚的文化民族主义:它的表述与认同》(伯克利:加州大学伯克利分校东亚研究所,1993年)。最后,它又被收入杜赞奇自己的专题论文集《从民族国家的话语中拯救历史:对中国近代史各种叙事的质疑》;它的题目作《对民族国家的地方主义叙事:民国时期的中央集权主义与联邦主义》。又按:台湾学者在此之前亦已讨论过这个问题,如胡群晖的《民族的地方主义与"联省自治"》(台北:正中书局,1983年),李大嘉的《民国初年的"联省自治"运动》(台北:共文馆,1986年)等。惟因原书难求,未克寓目,这些著作中的具体见解不详。

② 列文森《省区,国家和世界:关于中国认同的诸问题》。

③ 杜赞奇《对民族国家的地方主义叙事:民国时期的中央集权与联邦主义》。

国诸省的传统作为材料，在此基础上去建构一种不同的政治认同；依靠它，他们可以挑战当今政府以及它对于国家命运所持的观念。”[①]那么这样一种意识是从哪里来的呢？在他的这篇论文中，杜赞奇只是简单地提到它可能开始于“督抚制之下日益增长的自治行动”。而湖南于1897年在梁启超“自立自保”的鼓吹声中所实行的种种维新措施，以及义和团运动后两广、湖广、两江、山东等地督抚发起的“东南互保”行动都表明，上述说法当然是有道理的。不过另外三个刺激因素恐怕也值得重视和探讨。一是“米国”（即美国）的联邦共和政体已被这时关心西方世界的中国政治家和读书人有所了解，有人甚至预言未来世界将“一以米国为法”。其二，“至迟在十九世纪七十年代”，很多人“都已将君主专制的帝国体制视作变法自强的大绊脚石”[②]。其三，丧权辱国导致的深刻受挫感促使汉族对控制着军政大权的满族统治者的抵触情绪不断增长。有了从外来资源中获得的手段，有了行动的动机（绕过满族把持下的帝国中央政府而实行地方的自保与自立），同时也有了行动的权力基础（王朝的衰败和督抚实际权力的扩大），省份地方主义运动的萌生似乎就是相当自然的事情了。

“东南互保”发生后不过一两年，一种更激进的省份地方主义主张出现在广州的《新广东》一书上，它最早的鼓吹者是康有为的学生欧榘甲。欧榘甲声称，广东人是广东的真正主人；广东的政治、金融、军事、教育和治安等等权力，它的铁路、矿山、土地、森林和海洋，统统都应当由广东人自己掌管；而广东人实现自治自立之日，也就是中国独立的开始之时。欧榘甲的言论在知识界获得了广泛的共鸣。值得注意的是，这种省份地方意识和省份自治的主张，并不简单地、必然地会成为民族主义及民族国家认同的障碍，或者必定要经历线性转换的过程才能由地方主义转变为对民族国家的更为宽泛的认同。相反，省份地方的认同与民族国家的认同甚至可能以同等强烈的程度共存[③]。即使欧榘甲这样激进的省份地方主

---

① 杜赞奇前引文。

② 参见朱维铮《晚清的“自改革”与维新梦》，载朱维铮、龙应台编著《维新旧梦录》，北京：三联书店，2000年。

③ 见杜赞奇前揭文引用萧邦（Keith R. Schoppa）《省份与民族国家：一九一七至一九二七年浙江省的自治运动》，该文载《亚洲研究杂志》36:4（1977年11月）。本文关于民国时期省份地方主义运动的叙述，凡未出注说明者，均系依据杜氏论文。

义主张，也是在一个“中国”的总框架里展开的。

随着省份地方意识的社会及制度基础不断扩大和省份的政治化过程的加深，在接近1910年代时，省份自治的提倡者们已经明确地试图将自己的主张纳入联邦国家的政治理论当中去。而辛亥革命爆发后诸多省份在脱离清廷、宣布“独立”后颁布的省宪法，虽然在中华民国建立后遭到废止，但它们还是在某种程度上真确地反映着联邦主义的意向和尝试。在中华民国成立后，省份地方主义思潮面对中央统一势力把它当作违背中国历史潮流的“异教邪说”、“毒蛇猛兽”的指斥，开始在它的低潮之中寻找一种新的话语来使自己的主张合法化。在五四运动对儒家“封建主义”的批判中，它终于放弃了构建另一种中国历史以证明自己的合法性的努力，而将地方自治纳入大众主权的话语，“联省自治”也成为一个比“联邦”更为流行的口号。

1920年代初，湖南和四川两省在章炳麟的倡议下实行“联省自治”以反对北方军阀的入侵。这一举动很快引起了全国规模的大辩论、各省的积极响应，以及先后颁布的五个省的宪法，其中湖南省的宪法一直实行到1926年该省参加北伐运动。湖南自治运动的积极支持者毛泽东，曾在长沙《大公报》上发表的《湖南建设问题的根本问题——湖南共和国》一文里，明确提出先分省自治、后解决全国总建设的观点。两天后，他在另一篇发表在《大公报》上的文章里，宣布要“打破没有基础的大中国，建设许多的小中国”，而湖南应当成为这许多小中国的领袖[①]。

与湖南、四川相比，中国人在当时和后来对广东自治运动的评价，显示出最戏剧性的变化。在陈炯明颁布民选广东省参议员的草案时，《上海民国日报》称赞说：“这不仅对广东地方来说是一次突破，而且在中国民主的历史上也是空前的。”[②]但是在1922年6月16日的“炮轰总统府”事件后，广东自治遂因为正统历史叙事对它的中坚人物陈炯明所作出的对国民革命的个人背叛的判决而黯然失色。孙中山对这次“生于肘腋”、“起自肺腑”的“叛乱”咬牙切齿；广东自治也跟着陈炯明倒霉，从此被当作“联省自治”运动中一个最具分裂性的个案来看待。

---

① 中共中央文献研究室编《毛泽东年谱》，北京：人民出版社，1993年，上卷，页63、64。

② 参见菲茨杰拉德《唤醒中国》，页152。

杜赞奇指出，如果摆脱“霸权的话语”，换一个角度去看陈炯明的“倒孙”行动，也许可以把它看作是一场对广东自治的忠诚所导致的政变。陈炯明的“粤人治粤”与孙中山的“党人治粤”主张之间的冲突，事实上反映了两种民族国家观念之间的冲突，或者如菲茨杰拉德所说，“代表着两种强烈的势不两立的中国梦”[①]。孙中山坚持要通过武力统一建立强有力的中央集权国家，这条路线对省份地方的传统和自治并没有任何特殊的承诺。陈炯明不是没有民族国家的观念；他并不赞同省份的独立。但他所设想的国家要从底面开始建立，从地方的某种自愿服从的力量开始，以联邦体制作为保留省份自治的理想方案，沿着联邦的路线去达成。这不是要用别的什么东西去替代民族国家的统一，而是对国家统一的另一种理解。事实上，广东的省宪法也是当时省份宪法中最好、最实用的一个。

因此，在杜赞奇看来，陈炯明在广东的失败被贬抑为一次“叛变”，实在是代表了事后的意识形态操作。它不但致力于垄断霸权话语关于民族国家的唯一表述或形象，而且还竭力将与它不同的那些主张判定为在道德上不正当。继广东之后，国共联盟下的北伐，最终结束了南部中国其他诸省的省宪法和省份及其下级地方的议会。

中国共产党在广东自治运动的初期曾经对它采取支持的态度。杜赞奇认为，陈炯明“倒孙”的一个重要历史后果，是中国共产党从此放弃了联邦制的政治主张。这个论断，至少需要加两个限定方能成立。一是在第二次国共合作后期中国共产党关于建立联合政府的建议中，还包括制定省份宪法、直选省议会和省长等事宜。是知中国共产党那时仍然是认可联邦制的某些重要制度成分的。其二，至少是在解决民族问题的范围内，中国共产党直到建国之初，仍未完全放弃联邦制的设想[②]。

---

① 菲茨杰拉德前揭书，页149。

② 在直到解放初的官方版本的毛泽东《论联合政府》里，仍然保留着下引段落：“在新民主主义的国家问题与政权问题上，包含有联邦的问题。中国境内各民族，应根据自愿与民主的原则，组织中华民主共和国联邦，并在这个联邦基础上，组织联邦的中央政府。”见《论联合政府》，人民出版社，1949年。1947年建立的内蒙古地区的地方政府，当时称为“内蒙古自治政府”，而未称“内蒙古自治区政府”。这也表明后来的区域民族自治政策在那时尚未完全定型。因用书不便，上引资料请上海图书馆计宏图先生代为检阅，谨此致谢。又，中国共产党最终放弃联邦国家设想的有关情节，见纳日碧力戈《现代背景下的族群建构》，昆明：云南教育出版社，2000年，页113—114。

个联邦国家①。而列文森提出的后一点，似乎对我们正在讨论的问题具

当然，即使我们可以把广东乃至湖南、浙江诸省自治运动的性质同“封建割据”区别开来，联邦自治主张被力图割据自雄的军阀野心家所利用仍然是当日中国的一个迫切问题。那么，通过军事统一来镇压“封建割据势力”并建立中央集权国家，与此同时也消弥省份自治运动的过程，是否就体现了某种历史的宿命？

这个问题实际上无从回答。但可以肯定的是，近现代中国选择中央集权的国家形式的动力，显然不完全来自于镇压“封建割据势力”的必要性。在这一点上，白鲁恂曾经指出，维持一个历史地形成的“中世纪中国统一体”的愿望，使现代中国民族主义的斗争“向来是一种力图把某个文明塞入民族国家框架的梅格力式的艰巨努力。而此种努力的历史与政治后果业已极其深刻地影响到中国现代化的形态”①。而列文森则在他逝世前不久写成的一篇随笔当中表述了另一种见解。对于省份地方主义意识在当代中国的流失，他尤其强调两点原因。首先，如果说传统社会总是倾向于保持地方上的同一性和地方之间的差异性，那么现代化的过程则不断地促使着地区内部的多样性和地区之间的同一性。因此，“科学的世界性胜利”乃是剥夺省份地方主义根基的诸多因素之一。其次，当代中国的革命意识形态将儒家以世界主义世界观藐视和否定省份地方主义人民性的立场颠倒过来；但是着眼于整体利益的革命民族主义的省份地方主义却指向了阶级的意识自觉，它非但没有促成、反而还在化解可能分裂民族国家的省份地方的意识自觉。因此，这种“省份地方主义的共产主义—民族主义形式”，由于它的革命民族主义和国际主义的承诺，是一种世界主义（就无产阶级世界革命的主张而言）的反世界主义（就其反对儒家的普世主义而言）、反省份地方主义（就其最终关注于有阶级意识的国家而言）的省份地方主义（就省份地方与“人民群众”相联系而言）。它最终强调的是国家而不是地方的观念②。

列文森讲到的前一点，是在现代世界中间普遍发生的情况。虽然地区文化的特性确实会促使地区意识的发展，但是地区间文化差别的消失却未必会削弱基于个人及地方性群体的权利和契约观念的地方自治意

---

① 白鲁恂《亚洲的政治权力与政治：权威的文化诸层面》，页62。

② 见列文森前揭文。

识。最有力不过的证据就是美国联邦制度的产生。托克维尔写道："就像我已经说过的，在上个世纪末同时摆脱了英国统治的十三个北美殖民地区，具有相同的宗教、语言、风俗，以及几乎同样的法律；他们在反对一个共同的敌人；因此他们具有最强烈的理由互相间紧密地联合起来，并且最终被合并成为一体，组织成同一个国家。"但是美国人实际建立的，却是一个联邦国家[①]。而列文森提出的后一点，似乎对我们正在讨论的问题具有很值得参考的意义。

杜赞奇关于民国前期省份自治运动的研究又一次反映出，对"民族国家"作为历史主题的非中心化正在成为越来越受到重视的一种理论探索。因为正像他的文章所力图证明的，"民族国家"并不是可以被一成不变地实质化的单元；相反，它是一个具有高度争议性的领域；在其中，文化认同的辩证法和现代性的意志都会显示自己的作用[②]。

八

最后讨论中国背景下的民族与民族国家的关系问题。

自法国革命以后的大约两百年间，民族主义运动在全球范围的胜利行进，极大地改变了世界的政治地理。但是，即使像这一股看来是所向披靡的时代浪潮，也难以随心所欲地创造历史的奇迹。它在世界各地留下了一系列制度体系和政权性质极不相同的"民族国家"或者"现代国家"。关于这一点，稍后还会提到。另一个与其初衷不相符合的结果，就是绝大多数现代国家的民族构成，并未实现这个运动的一条基本宗旨，即"一个民族，一个国家"(one nation, one state)，或曰一个种族的边界线与其对应国家的政治疆界相重叠的原则。狄默尔和金在他们主编的那本书的导论里引述 1970 年代后期的一项研究指出，在延续到该年代之初的一百三十二个民族国家中，只有十二个国家(占被考察国家总数的 9.1%)完全

---

① 托克维尔(Alexis de Tocqueville)《美国的民主》，G·劳伦斯(George Lawrence)英译本，纽约：哈珀与罗出版社，1966 年，页 112。

② 参见 A·阿纳格诺斯特(Ann Anagnost)《文化民族主义与中国的现代性》，载比福前揭书。

符合前述原则；另外五十个国家（37.9%）的主体民族人口多于总人口的四分之三；而剩下的七十个国家里，主体民族人数在总人口的四分之三至一半之间的有三十一个，最大的那个民族的人口占总人口数一半以下的则有三十九个国家。也就是说，这些国家中间的大多数（53%）拥有相对数量很大的少数民族人口（见页 10）。

鉴于这种情况，W·康诺尔（Walker Connor）按照在民族构成方面的一系列差异，将民族国家划分为四个类型：一为单一民族国家；二为"多民族国家"，它们又可以分作三个次类型，即只有一个本土型民族的多民族国家、包含不止一个本土型民族的多民族国家和无本土型民族的多民族国家；三为移民国家；四为混血居民国家①。在此种局面下，"民族"（nation）这个词就产生出不止一个的涵意，"民族主义"也因而派生出它的各种形式。

民族可以被理解为是由一个国家的全体公民所组成。例如，"法国的民族性也就是其公民性：族群特性、历史渊源以及语言（或家中所说的方言），都与这种'民族'的概念无涉。……在这个定义下，民族乃是全体公

---

① 根据康诺尔的见解，"本土型民族"（原文作 homeland (nation)）意指分布在它们所赖以发生、发展和成熟的原地域的那些民族。"本土"或曰"故地"（对元朝的蒙古人则是"祖宗根本之地"）的观念，往往与某种同祖衍生的神话传说有密切的联系。像冰岛、挪威以及第二次世界大战后的波兰这样的单一民族国家是很少的。而在只有一个本土民族的多民族国家里，民族的多样性是由移民造成的。那个唯一的本土民族往往将整个国家看作是它们的历史故土，即使他们的祖先自身，如同马来西亚的马来人或斯里兰卡的僧伽罗人那样，也是从别的地区迁徙而来的早期移民。当前全球性的移民现象可能会使这一类国家的数量很快扩大。不止一个本土民族的多民族国家是大多数。其本土民族的数量可以是两个、三个或者更多，例如尼日利亚包括了一百个以上的本土民族。中国当然也属于这个类型。在无本土民族的民族国家，它的人口在极大的程度上是移民的产物，同时包含了至少两个或者更多的族裔群体，它们对于自我和他者的区别都有非常明确的意识，而且希望维持这些区别。许多加勒比国家，例如圭亚那、特列尼达和多巴哥，都属于这个类型。移民国家如美国当然也是无本土民族的民族国家。但其居民的来源更多，由官方认可的居民类型不用民族来界定。在那里，民族间涵化（acculturation）与同化的程度相当高。混血居民的民族国家只存在于拉丁美洲。它的人口的大多数由欧洲和美洲人的混血后代所构成。见康诺尔《种族民族主义》，载 M·维纳尔（Myron Weiner）与 S. P. 亨廷顿（Samuel P. Huntington）主编《理解政治发展》，波士顿：小布朗图书公司，1987 年；该书为阿尔蒙德（Gabriel Almond）和白鲁恂主编的"比较政治学丛书"中的一种。

民的集称"[①]。但与此同时,"多民族国家"这个概念本身就表示民族这个集合体在很大程度上与国家并不重合,甚至可以跨境分布;此种意义上的民族是种族群体中的一种形式,即一个拥有共同地域、历史、语言、想象中的共同祖先或血脉传承的集体意识,并且对自己属于同一群体有自觉认同的人们共同体。

民族涵意的上述歧义现象,促使有些学者主张,干脆将"民族"一词的内涵规定为由全体国家公民构成的政治共同体,而改用"种族群体"这个词来表达"民族"的第二层涵意[②]。但是这种看法并不完全妥当。如果说"民族"是种族群体中的一种,那么它也是一种很特殊的种族群体;因为它拥有一片作为根基的养育它的土地,它和它的历史都深深地渗透在其中。这一点使它在很多问题上会采取与其他种族群体不同的态度和选择[③]。民族就是民族;它不会因为属于一个更大的政治共同体而改变它作为一个民族的性质。

以不同概念的"民族"为出发点,至少可以产生以下三种"民族主义"。一是"文化的民族主义"(cultural nationalism),它出现在民族国家的主权业已建立之后,而以创造、巩固和表达对国家的文化认同为目标。或者说,这是一种"国家民族主义"(state nationalism),致力于使一个既定国家的全体国民真正成为统一的"民族"。二是各种各样的"泛民族主义"(pan-nationalism)的主张和诉求。三是"种族的民族主义"(ethno nationalism /ethnic nationalism),即"一个既定种族群体为实现、扩大和保护自己的民族性格而从事的斗争"。它可能是一种以独立和主权为目标的分离主义运动,也可能是在国内为争取更理想的民族地位而进行的运动[④]。

---

① 见埃里克·霍布斯鲍姆《民族与民族主义》,李金梅汉译本,上海:上海人民出版社,页104。引文里的"族群"一词,即"民族群体"的简称。

② 例如纳日碧力戈就在实际上主张把中国国内各民族改称为"族群",而把"民族"一词留给"具有或者有资格具有国家地位的族群、多族群共同体或者人们共同体"。见纳氏前揭书,页120及以后。

③ 康诺尔前揭论文。他指出,由于把民族主义理解为仅只是对国家的忠诚,有些学者便不得不将忠诚于第二层意义上民族的种族民族主义降格为"原基主义"(primordialism)、部族主义、地方主义、次民族主义等等。

④ 参见比福前揭书,"导论"(比福撰);汤森德《中国的民族主义》。

将“种族的民族主义”一概视为一种消极主张是不符合实际情况的。将国内的不同民族都变成“种族群体”的主张背后，可能就有取消“种族民族主义”主张的合法性的意图。

“种族”(ethnos)本来是一个中性的概念。但它因为受臭名昭著的“种族主义”这个词语的牵连而长期蒙受不白之冤。其实原先采用“种族主义”来对译 racism 并不很确切。后者似应译为“人种主义”，它用任意设定的人类群体间的生物学差异来解释缺乏可靠验证的有关他们智能和潜力差异的现象。“种族”，或者在 ethnos 尚未进入英语时用作其代名词的“种族群体”(ethnic group)，则是一个文化的而不是生物的分类概念。柯娇燕(Pamela Kyle Crossley)指出，在研究前近代中国的“种族性”(ethnicity)的时候，有必要把因为担心引发“人种主义”的偏见而已被人们放弃的对人种观念的历史追溯重新引入研究领域。这不是因为“人种主义”主张反映了真实的现象，而因为它实际存在于当时人们的观念中。根据她的见解，惟其引入种族观念的历史叙述，才能清楚地显示出，满人在清朝最后十年中形成的“种族”观念，是如何从早先的人种主义观念中演变而来[①]。如果再进一步追问，那么郑思肖、方孝孺等人的思想倾向怎么看？清末民初维新派和革命派的倾向又怎么看？它们当中哪些属于种族民族主义、哪些又是人种论取向的？究竟怎样界定并区分作为种族优越感根据的人种论基础与作为种族认同要件的关于血缘和共同祖先的虚拟集体意识？这些问题都已经被学者们注意到了，但它们仍然很值得加以深入的再探讨。

民族主义诉求的“吊诡”之处在于，它的伟大成功却使得它的一个基本信条、即“一个民族，一个国家”的原则，成为运动本身的“牺牲品”。麦克尼尔曾经用非常通俗易懂的方式，叙述了西北欧洲作为“拉丁基督教世界”的边缘，如何由于 18 世纪后期与整个 19 世纪的特定历史条件刺激，才会形成一系列的单一民族国家(法国的情况稍有特殊)；而“多种族性”

① 柯娇燕《关于早期近代中国种族性的思考》，《清史问题》11:1(1990 年 6 月)。

又如何必然地会成为此后形成的大多数其他民族国家的重要特征[①]。这样的"吊诡",注定了一个民族国家,尤其是像我们这样的包含了诸多"本土型民族"的多民族国家,不能过分地依赖强化主体民族的民族认同意识来建构国家认同。对一个已经有漫长历史和意识自觉的多民族国家来说,要想将全体国民意义上的"民族"整个地转换为一个种族意义上的"民族",这在当代注定是一种不切实际的空想。这里的关键在于,构成种族意义上民族的凝聚力的一种重要因素,是对血统传承的共同意识,甚至是共同祖先的意识,尽管这种血统传承或共同祖先实际上是虚拟的。时至今日,要在一个多民族的架构上重造这种共同意识,那是不可能的。把黄帝作为"中华民族"的共同祖先,主要地反映了汉族的共同血缘意识,它很难被例如蒙古族、藏族、壮族、傣族等少数民族的大众所真正接受。国家主义和汉族沙文主义是古代传统留给现当代中国民族主义思潮的两项不可忽视的消极历史遗产。对这一点,无论怎么样估价,恐怕都不会过分。

在一个多民族国家培育和巩固民族国家的认同意识,当前尤其应当强调的,乃是加快民族国家的政治民主化进程的问题。这本来是民族主义运动的题内应有之义。民族国家的形式,最初正是通过权力主体转移到全体国民一方亦即形成所谓人民主权而实现的。主权在民以及承认各个不同阶层的民众中间的基本平等是现代民族国家观念的精髓,同时这正是民主的基本原则。在这个意义上,"民主是与民族的意识同时诞生的"[②]。被康诺尔称为研究民族主义问题的"学术巨人"的汉斯·科恩写道:"在近代西方,18 世纪启蒙时代兴起的民族主义,在极大程度上是一场限制政府权力、确保公民权利的政治运动。"而英国的民族主义更以一种在其他地方都未曾达到过的程度与个体自由(individual liberty)密切结合在一起[③]。

民族主义在它的原发地能作为民主政体发展起来,是与那里的特殊

---

① 麦克尼尔(William H. McNeill)《多种族性与世界历史上的民族国家统一》,多伦多:多伦多大学,1986 年。尤其是本书的第二讲。关于"牺牲品"的论述,见本书页 35。

② 葛林费尔德前揭书,页 10。

③ 汉斯·科恩(Hans Kohn)《民族主义:它的意义和历史》(修订本),纽约:凡·诺斯特兰德图书公司,1971 年,页 29、16。

历史环境分不开的。但是在民族主义向其他不同地区传播的过程中，民族国家的强调点从主权特征转移到人民的独特性，它与民主原则的最初等同性也可能由此消失。尽管采纳民族国家的观念意味着全体"人民"地位的象征性提升，但对民族主权的解释仍然会发生显著的分化，理论上的人民主权被代表着一个独特民族的整体利益的国家意志所取代。葛林费尔德于是将民族国家的原则区别为"个体—自由主义的"和"集体—权威主义的"两种类型①。对后一种类型的民族国家来说，民主化是它必须面对的历史任务。这当然是一项艰巨的任务，因为它可能引起另一次认同变迁，但它又是没有办法回避的。

现在让我们回到本文开头时的问题上去：当代中国究竟有没有民族国家的认同危机，或者至少是这种危机的潜在因素呢？对这个问题采取断然否定的态度，或许是有一点过分乐观了。今日中国的巨大经济增长和大面积中国人口的生活水平之迅速提高，事实上成为加速进行政治民主化改革的最好基础。另一方面，这种适宜的时机并不总是唾手可得的。经济与社会环境的短期或长期变化对人们的心理会产生不同的冲击。在短期内人的生活条件的变化，会使他立即产生满足或不满足的意识。持续较久的变化会逐渐提高或降低人们在特定领域内的期盼程度。而长时段的持续变化会导致代际价值目标的变迁，一个特定社会的两代人会在差别迥异的领域里去选择自己追求的最高目标。1970年代初在英国进行的一次社会学调查表明，"后物质主义者"并没有因为他们相对有利的物质条件而表现出比物质主义者更大的主观满意度。他们已经转移了价值强调的目标领域②。在新世纪到来前后出生的那一代中国人，可能会把他们的上一代认为是来之不易、因而倍加珍惜的生活和工作环境看作是理所应当的给予，在他们中间会产生与上一代很不相同的追求。

正是出于这样的原因，面对未来的挑战，我们还应该做一些什么？——这就成为每一个负责任的中国人不得不思考的严峻问题。

---

① 葛林费尔德前揭书，页11。

② R·印格里哈特(Ronald Inglehart)《静悄悄的革命：西方公众改变中的价值与政治风气》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1977年，页121及以后。

【补记】

本文原载复旦大学历史学系、复旦大学中外现代化进程研究中心编《近代中国的国家形象与国家认同》,上海:上海古籍出版社,2003 年。本文往往将 ethnos /ethnic group 译为"种族"/"种族集团"。现在看来,一概改译为"族裔"、"族裔集团",可能更加准确。

历史学失去魅力了吗？

一、“史学危机”及其回应

最近几年以来，不少高等院校历史系新生的平均入学成绩，往往居于同院校各系科入学新生的平均分数线之末。在高考学生填写的志愿表上，有的学生在回答“如不能按所填志愿录取，是否愿意接受专业调剂”的问题时写道：“愿意，历史和哲学除外。”历史学正面临着日益被青年学生冷落的严峻境遇。从今天看起来，我们至少可以从三层涵义上去理解它节节走向退坡的现实。

历史学在中华人民共和国的前三十年里曾经是一门“显学”。对某个历史问题的讨论或者对某个历史学家的批判，多次成为重大政治运动的序幕或导火索；当然也有历史学家因此而走红全国。尽管因为这样的政治风浪而陡然改变个人命运的历史学家人数并不很多，历史学关乎党和国家前途的这种庄严而又有点滑稽的形象却被树立起来。随着20世纪70年代末中国政治的转折，这种不正常的现象终于结束了。历史学被取消了它曾经拥有过的虚假的重要地位。对这一点人们都还是比较容易理解的。

虽然失去了“显学”的地位，史学研究作为整个20世纪80年代“文化热”的重要领域之一，事实上依然受到社会的普遍关注。历史专业真正变得门庭冷落，发生在市场经济的狂飙席卷全国的90年代。如果说过于实际的工具理性遮蔽了人们对认识自身并从而教会自己变得更智慧的天生兴趣，那么真正具有历史眼光的人没有理由因此而感到沮丧和失落。

对历史学的真正挑战并不是来自于它的外部环境，而是产生于这一学术领域的内部。在80年代后期，它实际上已经现身于中国史学界一度流行的所谓“史学危机”的朦胧意识中。可惜这种意识一方面被当时还相

当浓厚的意识形态以及受其影响的很多历史学家看作不健康的思想倾向，同时它又被实证方法在当日中国史学界回光返照式的辉煌所掩盖；以至于只有到了今天，我们才能够比较清楚地看到它的意义所在。

实证史学在大约二十年前的复兴自有其合理的原因。建国以后变得越来越激进的“为革命而研究历史”的传统，在“文化大革命”中彻底堕落为赤裸裸的影射史学。因此，在其后的“思想解放”运动中，回顾所走过的弯路，也带着且羞且悔的复杂心情，人们无奈地回转头去，对被冷落了几十年的实证史学重新产生巨大的热情、兴趣和希望。在1980年选举新的中国史学会常务理事的投票中，著名法国汉学家、藏学家、突厥—蒙古学家和敦煌—吐鲁番学家伯希和的学生韩儒林教授以得票数惊人居前的纪录当选。这个事例表明，考据学以及具有实证风格的学者在当时又重新受到史学界的尊崇。

但是在回归实证成为一时潮流的形势下，也有人敏锐地觉察到，实证史学的底气其实早已不如大多数人想象的那样充足。他们试图另寻路径。在研究西方历史的中国学者里，有人开始从理论上讨论“当代历史学”应该如何超越19世纪以往形成的“历史主义学派”的问题[①]。在中国史领域，这时也出现了两种重要尝试，它们的取向甚不相同。

早在80年代中后期，也就是实证史学被绝大多数的中国历史学家看作正“如日中天”之时，同时活跃于文学创作和历史研究领域的两栖型学者张承志，凭他锐利的洞察力强烈地感受到，实证史学已经面临着“强弩之末”的尴尬境地。他以十分真诚但是也相当武断的口气声称，以他的老师翁独健，以及与张承志本人同属于回回民族的历史学家白寿彝等“学术泰斗”作为殿军，以实证史学全面繁荣而著称的“十九世纪连同它的儿子二十世纪都已经结束了”。这种感觉，与张承志当时全身心地投入的对清代中叶以往“西北回乱”中底层穆斯林凄惨悲壮的心灵史的探索互相激发，使作者心中才“学来不久”的“史学诸原则”在底层民众活的历史面前“哗哗响着崩垮塌落”。“一种肌肤触碰般的感受”，他设问道：“能成为注

① 张翔《历史学在当代的复兴》，《复旦大学学报》1993年第1期。

明页码的史料吗?"实证即使不堕落为虚假,也往往难以摆脱肤浅:你指着一处埋葬穆斯林圣徒的"拱北追问——他真的就埋在这里吗——是肤浅的"。对历史的"科学研究"的厌恶,甚至使作者"一翻开资料就觉得有一种嚼英雄粪便的感觉"①。

所有这些,并不是说说而已的空洞主张。它们充分体现在张承志于1991年出版的《心灵史》一书里。透过从"道祖太爷"马明心开始的中国伊斯兰教哲合忍耶派七代掌门导师的传奇经历,本书的真正主角是被划分在七代导师"光阴"里的几十万穆斯林底层民众。它告诉人们,这个苏菲派神秘主义教团如何改变了生活在中国西北绝望境地中绝望民众的心灵,支持他们创造出18和19世纪武装反抗清廷的伟大业绩,并且能够在战败后面对"公家"罪恶的宗教迫害,怀着从容赴死的精神和百折不挠的勇气和毅力,在长时期的屈辱和苦难中坚定不移地去实现自己崇高的"举意"。作者征引了很多清廷文献和其他史料,第一次在汉语著述里介绍了以半地下形式流传民间的中国哲合忍耶派珍贵秘典和在教众间口耳相传的前代轶闻。但他最后还是"决定放弃注释,放弃一个列于末尾的参考文献表"②。野性粗犷的语言传达出浓烈的史诗韵味,再加上作者是写过《黑骏马》、《北方的河》等优秀小说的著名作家,而推出此书的又是一家文艺出版社,因此本书在出版当初就被当成是一部文学作品。不过,对《心灵史》归入哪一个图书类别最为合适的争议,不应当排除我们通过这部书更具体地考察作者历史学见解的可能性。

与研究中国哲合忍耶教派的其他著述相比,《心灵史》对一些重要的实证性质的问题不那么关注③。可是作者并没有偏激到完全拒绝实证史

---

① 张承志《荒芜英雄路》,上海:海口:知识出版社,1994年,页193、3、10;张承志《心灵史》,"张承志文学作品选集·心灵史卷",海口:海南出版社,1995年,页136、178。

② 《心灵史》,页175。

③ 例如,关于中国哲合忍耶的一个很重要的实证性课题,是马明心在也门所学教义在中亚和西亚的传授"道谱"问题。著名的中亚伊斯兰教史专家弗莱彻从西亚穆斯林史料里发掘出马明心在留学也门时可能追随的导师,即札比德(Zabid)地方纳黑希班底改革派领袖阿札因(Az-zayn,他死于1725年)和他的儿子阿卜都迦里赫('Abd al-Khāliq)。根据弗莱彻的研究,还可以把这个传道谱系从阿札因再上推两世,即阿札因由穆罕默德阿卜都拉巴格(Muhammad 'Abd al-Bāqi,1591—1663,阿札因之父)所传,后者由泰术丁扎迦里亚(Tājad-dinb.(转下页)

学的方法。在记述乾隆四十九年(1784)清军血洗石峰堡事件时，他用实证考据方法揭示出，那一天正是回族开斋节履行拜功的日子。"巧合的时间揭露着真实"：清军是趁哲合忍耶教徒在礼拜时攻上山堡，在未遇到任何抵抗的情形下对回民实施血腥屠戮的！清廷的官方文献把一场屠杀伪造成决战："在这刀刃般的一线分寸上，乾隆皇帝和他的御用文人感到了恐怖。"① 尽管它远远没有显示出国学传统中令人叹为观止的精致技巧，实证式考据在这里仍然展现了刀刃般锋利的效用。

因此，张承志对实证史学所表达的强烈不满，不是意味着他要拒绝实证史学，而是表现了他力图超越实证史学局限性的强烈意识。问题在于他要用什么来弥补实证史学已经暴露的严重缺陷。在他看来，历史从来是秘史；它对实证史学永远地闭锁着的那个层面，只有靠感应、直觉、神示和神秘经验，靠"难以捕捉的朦胧的逻辑"，靠"对人的心灵力量的想象力"，才可能被我们接近。在"心灵的模糊体验"与"史学的旁征博引"之间，他宁可选择前者。所以他可以在想象中返回过去，并且超逾语言不通的障碍，"一次又一次地"与他崇仰的数百年前哲合忍耶掌门大师"神会"："我只熟悉中文、他只熟悉经文(此指波斯文或阿拉伯文——引者注)。

(接上页)Zakariyya'，死于1640年)所传。而泰术丁则被弗莱彻认为是把纳黑希班底派传入也门的第一人。但是根据中国哲合忍耶的教内传说，马明心的导师叫穆罕默德布录色尼，他已是这个也门教派的第七代教主。有趣的是，东西两个传道谱系大半相符：

中国谱系	西亚谱系
1 穆囊引的尼	
2 伯哈文的尼	
3 他振的尼	1 Tāj ad-Din b. Zakariyya'
4 海足若巴格	2 Muhammad 'Abd al-Baqi(?)
5 海足若其色依尼	3 Az-zayn
6 阿布都里哈利格	4 'Abd al-Khāliq
6 穆罕默德布录色尼	5 Muhammad(Khaliq 之兄)

两个谱系之间的进一步勘同以及其他著述对哲合忍耶教义的有关讨论等等，显然都不在张承志的关注范围内。参见弗莱彻(J. F. Fletcher)《西北中国的纳黑希班底派》，载同氏《北部中国与伊斯兰内陆亚洲研究》，弗尔门德，布鲁菲尔德：Variorom 出版社，1995 年；马通《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，银川：宁夏人民出版社，1983 年，页 365。

① 《心灵史》，页 102。

我们无法对话，但我们能够默默地交流。"[1]在这里，主观体验对于揭示历史秘密的重要性被张承志发挥到极致的程度！

对过去的回忆与理解离不开人的想象力；再现过去的努力总是与再现者对当下生存环境的强烈意识发生互动，因此人们心中的历史永远是对以往情景的当代解释。但是历史学的种种规则毕竟旨在力图排除人认识过去时可能发生的主观性、有意或无意的歪曲和偏见。历史资料中无疑隐藏着用实证史学方法无法解读的某些同样重要、甚至更加重要的意义。尽管如此，未经论证过程检验和规范的想象力，并没有提供正确阐释这些意义的可靠途径，反而可能因为主观偏差的放大导致另一种类型的历史误读。任何一个涉及几百年时间和几十万人口的历史运动，都不可能像水晶那样纯净无瑕。当《心灵史》把西北哲合忍耶精神作为批判以"孔孟之道"为核心的"中国文化"的对立面加以讴歌时，人们是否感觉到，作者的理想主义立场已经影响了他对这场伟大历史运动的更精确的描述？

可见凭藉心灵体验方法难以实现对实证史学局限性的超越。

80年代另一种旨在突破实证史学的尝试，体现在金观涛、刘青峰回答中国"封建社会"为什么会长期延续的讨论中。他们引用控制论和系统论方法来解释历史问题的思路，曾经在一部分专业和非专业的青年文史爱好者中间产生相当广泛的影响。两位作者采用"超稳态结构"概念来分析前近代中国社会，并据此阐释中国古人关于"天不变，道亦不变"的命题。他们主张从考察组成系统的各要素间互相依存、互相制约的复杂关系出发，去把握事物的整体特征。中国社会"超稳态结构"的概念以及描写其行为的数学模型的推导，可以给我们很多有益的启发。甚至直到今天，我们仍然没有理由全盘否定这个解释框架的有效性。

虽然两位作者很小心地力图保持与"马克思主义的历史唯物主义"立场之间的一致性，他们的这项研究在当时还是受到很不公正的对待。因为从中可能引申出来的一个重要结论，即上述"超稳态结构"似乎很容易

---

① 《心灵史》，页83、212、138；《荒芜英雄路》，页125页。

抑制中国向近代社会自行转型的历史进程,冒犯了到那时候为止还不容质疑的一个政治论断。

但是,该研究所显示的非专门化历史研究的性格,确实损害了它的学术性。虽然在某些个别问题上,作者偶尔依赖他人成果对细部研究也稍有涉及,他们进行理论分析的基本依据,一般说来却仅仅是对中外历史非常粗疏的、《联共(布)党史》式的了解。这就令读者对他们建构的解释体系,产生出一种沙上造塔的感觉。

例如,为了凸显传统中国社会的"一体化结构"怎样消弭可能导致大一统局面分裂瓦解的经济基础,作者把"小农经济"在传统中国和在中世纪欧洲的走向进行了对比。作者引用"历史唯物主义"的论断说,小农经济具有"贵族化"和"农奴化"这样"两种自发趋势",也就是它必然地要导致世袭的庄园领主和在人身关系方面依附于他们的农奴这两种社会阶级的产生。在中国,它们被一体化结构的"强控制"功能所抑制,因此大一统国家得以长期维持。而在缺乏此种一体化调节的西欧,它们就演变为"自发分裂的倾向":

> 西欧封建社会里,基本的经济单位是封建庄园。……作为统治阶级的贵族、骑士和牧师,他们的物质利益、政治权力和封建义务,他们的生活乐趣和爱好,和他们所占有的庄园是紧密结合的。这就使得他们一般不可能、也没有必要建立一种超越所辖土地之上的广泛而又经常的联系网。而农奴也不能执行社会联系的功能。……这种分散的经济结构和低下的生产水平,不产生密切交往的需要,于是,欧洲封建社会表现为小国林立,分裂割据的局面。[①]

对欧洲封建社会形态的这种概括,当然十分符合作者的心意,因为它与中国的情形构成鲜明的对比。但它真是中世纪西欧社会的历史实在吗?

根据不少西方学者的看法,即使在13世纪的黑死病肆虐之前,也就是中世纪西欧人口最多的时期,欧洲内陆仍然可以看作是一片由森林和

① 金观涛、刘青峰《兴盛与危机》,长沙:湖南人民出版社,1984年,页21—22。

灌木丛生的荒原构成的大海[1]。欧洲古典文明的内部沟通及其与同时代其他文明间的沟通,以被陆地环形锁闭的地中海为主要媒介。西罗马帝国灭亡后的最初几百年里,古典欧洲文明"这一最显著并且最基本的特征"事实上没有多大改变。只是伊斯兰文明的扩展及其对地中海东岸、南岸和西岸的封锁,才真正"改变了此种形势以及这以后整个历史的进程"。查理曼帝国与罗马乃至高卢人的墨洛温王朝的最大不同,在于前者基本上变成了一个陆上帝国[2]。西欧中心地区向陆上的退缩,加上蛮族入侵和早期中世纪社会失序引起的人口减损,加剧了西欧居民聚居点的收缩及其被愈加扩展的无人空间所隔离的过程[3]。商业和与之相关联的都市生活于是严重衰退。所谓"封闭的庄园经济"(一个不很准确、并且容易引起误解的概念),或者不如说是缺少市场的经济,就这样流行于 9 至 11 世纪的西欧。

因此,我们可以说,"领主经济"的出现,不是庄园主出于"生活乐趣和爱好"而作出的自由选择,恰恰是他们不得不如此;不是人们不再想出售或者买进商品,恰恰是在可能沟通的地域范围内现在已形不成数量足够的商品购买者和出售者。换句话说,不是"分散的经济结构"排除了"密切交往的需要",如《兴盛与危机》的作者认为的那样,恰恰是原有社会交往规模和沟通途径的衰解,导致"分散的经济结构"的产生。值得注意的是,即使是在 9 至 11 世纪这段"黑暗时代",西欧经济也不完全是"自给自足"的。布洛克的名著《封建社会》就列举了诸多事实,表明为什么应当"避免'自然经济'之类过于简单化、过于含糊的表述"[4]。如果继续考察 11 世纪中叶以后两百多年间的晚期中世纪史,对这一点可以看得更加清楚。因为随着人口的恢复与社会沟通的强化,欧洲面貌在这个阶段又发生了重要的变迁。"社会内两种重要而普遍的划分",即自由人和农奴以及自

---

① 琼斯(E. L. Jones)《欧洲的神话》,剑桥:剑桥大学出版社,1981 年,页 106。

② 坎特(N. F. Cantor)、沃特曼(M. S. Weahrnan)编《中世纪社会:400—1450》(纽约:Thnomas Y. Crowell 出版社,1967 年),第三篇"商业和都市化的冲击"。该篇采自皮朗(H. Pirenne)《中世纪欧洲社会经济史》的第一章。引文见页 98—99。皮朗这部书已经有汉文全译本(上海人民出版社,1986 年),甚便读者参阅。

③ 《中世纪社会:400—1450》第一篇"封建的世界"。该篇采自布洛克(M. Bloch)《封建社会》。

④ 《中世纪社会:400—1450》第一篇"封建的世界"。

由人和贵族之间的划分,就是在这期间的变革中浮现出来的[1]。

人们当然有权利不同意以上引述的布洛克、皮朗、萨奥岑等欧洲中世纪史著名学者的见解。但是像《兴盛与危机》那样对它们以及它们之后的各种晚近见解采取回避态度,同时坚持简单化地把"自然经济基础"追溯为欧洲封建制度下"小国林立,分裂割据"的根源,那难免就会减低知情的读者对这本书的信任。

当我们把考察目标从中世纪西欧转向中国小农经济的历史走向时,问题同样地一言难尽。从晚唐起,除去清初的圈地等例外情况,统一国家基本上放弃了对土地占有关系作硬性调整的"一体化功能"或"强控制"。宋朝"不立田制"、"不抑兼并"的政策就是最明显的例证。中国农业经济的结构在此种状况下又发生了怎样的变化呢?对这个问题存在两种互相对立的看法。一种意见以为,不抑兼并的国策促使土地转移的频繁发生和大土地所有制的形成;但那是趋向于日益分散化和零碎化的大土地所有制。一个佃户可以同时向几个地主佃种耕地,一个地主更可以向几家或者十几家佃户出租土地,甚至也有将自己的土地出租给别人、自己又向人佃耕的农户。从这样的土地关系中发展出来的乃是地主经济的租佃关系[2]。另外一种意见则以为,在宋代租佃关系中产生出浓厚的超经济强制,因此在地主土地上耕作的直接生产者实际上是农奴;有的学者甚至进一步把这一历史现象看作是从宋代到清初中国农业经济中所发生的"庄园化"倾向的证据[3]。当然还有人持折中的立场,认为它们是分别出现在宋代中国的经济发达地区和边缘区域的不同经济关系[4]。

上述第一种见解与《兴盛与危机》关于"小农经济"会自发产生"贵族

---

① 萨奥岑(R. W. Southern)《中世纪的形成》,纽黑文:耶鲁大学出版社,1961年,页98。

② 宫崎市定《宋代以后的土地所有形态》,载同氏《亚细亚史研究》卷四,京都:同朋舍,1980年。

③ 周藤吉之《宋代的佃户制——其与奴隶耕作的关系》,《日本学者研究中国史论著选译》卷四,北京:中华书局,1994年。关于宋明农业社会"庄园化"的典型描述,见伊懋可(M. Elvin)《中国过去的模式》,伦敦:Eyre Methuen出版社;同氏《另一种历史:"从欧洲观点看中国"论文集》,Wild Peony PTY Ltd CAN,1996。

④ 柳田节子《宋代土地所有制所见两种类型》,《东京大学东洋文化研究所纪要》29(1963)。对日本学者关于宋以后中国社会性质和政治制度的争论的回顾与评述,并可参见Noriko Kamachi《封建主义还是专制君主制?——日本学术界关于晚期中华帝国国家及社会性质的讨论》,《近代中国》16:3(1990)。

化"和"农奴化"倾向的预言相冲突。第二种见解倒与这个预言的结果有相符之处，但它不仅与本书作者把中国农业经济界定为"地主经济"的立场本身互相抵牾，而且也无法按照作者的逻辑回答下述问题：在具有"自发分裂倾向"的领主经济的基础上，宋明时期大一统国家政权的维持如何才成为可能？从简单化的逻辑推导中得出的中心观点，在哪怕只是略微深入一点点的具体历史分析面前，就显得如此无所适从！

在把中西"封建社会"中的领主经济要素作为逻辑的以及虚假历史的过程分析的起点时，作者也许忽略了两个重要的问题。首先，西欧封邦建侯的封建制度当然具有特定的经济内容，"因为其中所有或者大部分的公共权力和责任，都与土地的享有不可分割地交织在一起。在那里，整个控制体制，财政的、军事的、法律的，都是私有财产法的一部分"[①]。尽管如此，"封建主义最初只是一种统治方式，而不是经济的或社会的制度。虽然它显然改变了社会和经济环境，而且也被后者改变着"[②]。此种意义的封建主义制度可能导致，但并不必然导致无地农业劳动人手的农奴化趋向。其次，西欧封建制度与被沿用来描述周秦以后中国社会结构的马克思主义经典意义上"封建制度"的涵义有重要的差别。作者认为，中央控制能力的削弱必定致使地主经济"被贵族化趋势瓦解"，是否与他们混淆封建制度的这两种不同涵义有关系？

任何课题的学术研究都不可能、也不应当排除对已有成果尽可能充分的吸收，这是不言而喻的道理。但是它仍然必须以对第一手资料的充分占有和对有关细节的详尽把握作为基本依据和出发点。用理论模式及其逻辑结论简单取代实证研究的方法，只能使历史研究干瘪萎缩，从而丧失其应有的生动性和准确性；理论模式只有在与实证研究的结合中，才能显示出它所具有的独特的新鲜感和优越性。

《心灵史》和《兴盛与危机》对实证史学的不满意识与力图突破其局限

① 梅特兰(P. Meitland)《英国宪法史》，剑桥：剑桥大学出版社，1950年，页22。转引自克莱德(L. Krader)《封建主义与中世纪达靼人的政治实体》，《社会和历史的比较研究》卷一(1958年)。

② 斯特莱耶、載库尔邦《封建主义的观念》，載库尔邦等《历史上的封建主义》，新泽西，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1956年，页4。

的努力，无疑已在中国当代史学史上留下不可抹煞的正面地位。以今日相对成熟的标准去检视这两部作品，不是为了对它们进行不公正的批评，而是想通过向前追溯，把我们今天对历史学和史学方法论的反省本身，也放在一个历史的过程中去加以理解。有趣的是，西方学术界在关于中国问题的研究领域内，也曾经发生过类似的思考，不过还要比我们早二三十年。如果我们早一点就被允许向国界以外东张西望，那么当年的摸索或许还会更少一些周折。

二、他山之石

60年代中叶，西方研究中国的学术传统经历了一个很重要的变革。当时身处于这场变革前列的一位学者，套用胡适的著名讲辞"孔学死了，孔学万岁"而写道："近几年以来，一个呼声越来越高：汉学死了，中国研究万岁！"[①]据此，我们可以把这场变革称为从西方汉学(Sinology)到中国研究(Chinese Studies)的传统转换。

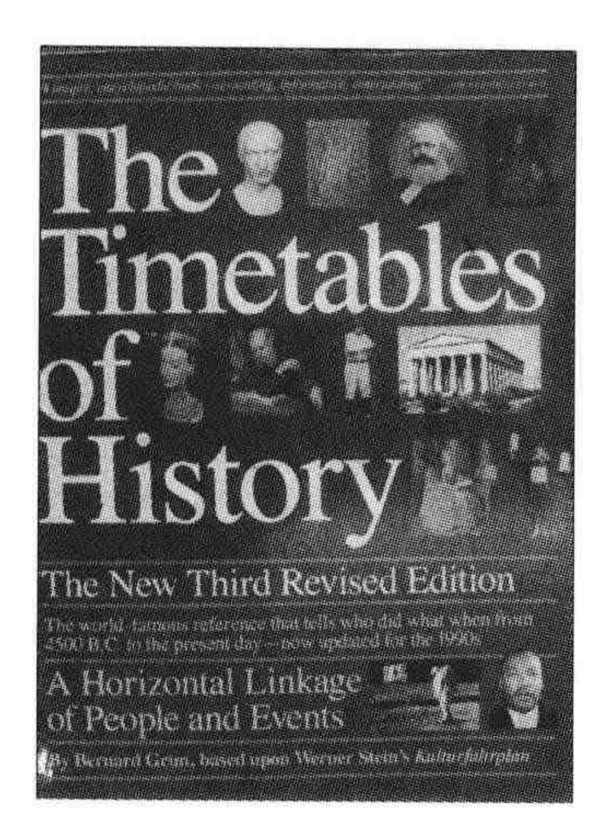
我们知道，自从15世纪欧洲近代早期以往，随着新世界的发现和殖民扩张的开始，在欧洲逐渐形成一个专门的学问类别，叫作"东方学"。它的研究对象，大体上按其所在地域的位置，从紧靠欧洲的一方由西向东推移。根据布朗《波斯文学史》第一卷的说法，1530年，法兰西学院成立当年，就设立了希伯来学的教职。半个世纪后，阿拉伯学的教席也在该学院设立；而中文和梵文教职则要等到1810年代才建立。英国大学里的第一个中文教职，更晚至1838年才在伦敦的大学学院(University College, London)里设立[②]。

东方学虽然挤进了大学的课程设置，但它依然没有被接纳进当时正在逐步成熟的西方近代人文和社会科学系统。关涉"东方"的种种对象注定地不属于一般人文、社会科学各个分支的研究范围，而要由一门特别带"—学"(-ology)字后缀(例如Egyptology，即"埃及学"等)的大杂烩式的

---

① 施坚雅(C. W. Skinner)《中国研究能为社会科学做什么》，《亚洲研究杂志》23:4(1964)。

② 道森(R. Dawson)主编《中国的遗产》，牛津：牛津大学出版社，1964年，页1。



英文版历史年表封面书影

学问来处理。这样的状况至少由三种原因所造成。首先，它是西方中心观的产物。“东方”的某个国家，例如中国，“在引起令西方人震惊的关注时，它对他们来说完全是特殊的，是一个不带希腊—罗马遗产的新天地或新世界，是一个可以在非欧洲人的意义上谈论其‘经典’的世界”。所以“中国”不被看作是对人类自身进行基本研究的组成部分，而是被欧洲人当作完全不同的文化之谜来加以摆弄。正因为如此，中国哲学不是哲学系的研究对象，而属于汉学范围①。其次，18世纪的东方学差不多就是东方语言学。换言之，与欧洲语文有巨大差别的东方语言及其书写系统，以及为克服文字和语言障碍而花费的巨大努力，也极度强化了欧洲人对东方学特殊性的深刻印象。复次，在很长久的历史时期内，活跃在东方学各领域中的，经常是兼有传教士、外交职业甚至商人身份的业余学者；即使大学里的东方学教授们，在进入学术生涯前也往往如此。这种特殊经历和特殊技艺，使东方学家们形成为与通常规范的学问家颇有区别的群体。学问的隔阂与治学者之间的隔阂，循环式地互为因果。

作为东方学的一个分支，欧美汉学在19世纪下半叶终于从业余研究演变为专门化的学术领域。经过长期的培育和积淀，汉学的传统特征越来越鲜明。继承了从18世纪这个“东方语言学的世纪”保存下来的强有力传统②，欧美汉学家们的学术关注多偏重于古代汉语和汉语的古典文献领域；而此种倾斜使欧美汉学又天然地带有历史的取向。这样，由语言进入经典文献，又由经典文献进入史学的治学路径，竟与张之洞用“由小学入经学者，其经学可信；由经学入史学者，其史学可信”这句话所概括的

① 列文森(J. R. Levenson)《汉学属于人文学科吗?》，《亚洲研究杂志》23:4。
② 忻剑飞《世界的中国观》，上海：学林出版社，1991年，页280。

清代中国的学术传统不谋而合[1]。它无疑极有利于欧美汉学在与中国传统文史之学的互相激发中渐臻繁荣。

不过我们不可以因此就把欧美汉学看作是对中国传统学问及其方法的模仿和复制。尽管汉学所研究的内容被排除在以西方文明各相应部分为对象的一般学科体系外，欧美汉学毕竟是在近代西方科学和实证主义传统的环境中发展出来的。这一点甚至赋予它以某种中国传统考据学所不具备的优越性。例如，汉语音韵学在中国有很长的历史。即使在它形成时或许通过佛典翻译的活动受到过域外拼音文字书写系统的启发，它的基本形态也早就本土化了。但是，现代汉语音韵学却仍然是借助西方汉学提供的基本框架才建立起来的。清代伟大的朴学家段玉裁曾说，如果他能弄清楚"支"、"之"、"微"三个韵母的音值之间的区别，他死也瞑目了。可是现代汉语音韵学的分析方法，却能使今天大学一年级的中文系学生也很容易地懂得这一点。西方汉学还格外重视历史比较语言学角度的讨论。6世纪的汉语文献称东罗马为"拂菻"。这个名称的起源曾长期使东方学家们绞尽脑汁。在伯希和的手里这个困难问题最终获得解决。罗马一名的希腊文词根拼写形式（'Rom）在阿美尼亚语中变为 Hrom 或 Horom，在钵罗婆语（即中古波斯语）中写作 Hrōm。后者在传入安息类型的东伊兰语诸方言时，首辅音 h 变为 f。因此在花拉子模语和粟特语里，它被写作 Frōm。突厥人经过花拉子模语或粟特语引进罗马的名称。但是突厥语没有 f 或 ph 的发音，于是首辅音 f 又变为 p，罗马一名在突厥语里遂拼作 Porom。汉人从突厥人那里获得罗马的名称，"拂菻"这两个汉字，就是用来记录 Porom 的读音的。"唐音"中汉语声母"日"还没有卷舌，而"林"字在古代汉语里以闭唇鼻音-m 收声；因此，用"菻"字记录-rom 的音节，在语音方面就算是相当精确的了。综上所述，罗马名称链式传播的过程可以概括为：'Rom（希腊语词根）>Hrom /Horom（阿美尼亚语）；Hrōm（钵罗婆语）> * Frōm（花拉子模语，粟特语）>Porom（突厥语）>

---

[1] 张之洞《书目答问》附二"国朝著述诸家姓名略"跋语。

“拂菻”(汉语)[①]。欧美汉学在这一类考据中显然占有优势。

20世纪上半叶是西方汉学的黄金时代。但是直到第二次世界大战以前，汉学在西方毕竟只是“在孤零零的教授指导下的偶然感兴趣的学生们”所从事的冷僻领域[②]。这种情况到50年代发生了变化；而从汉学到中国研究的演变趋势，也在这个时期逐渐成熟。

较早引起广泛注意的中国研究的代表性人物应是费正清。不过如果要寻找一个标志性事件作为汉学与中国研究之间的具体分期界限，最合适的莫过于1964年5月在华盛顿召开的美国亚洲学会第16届年会了。这次年会有一个题为“中国研究及其相关专业”的小组讨论会；“中国研究万岁”的口号就是在这次会上提出来的。会议的发言稿经扩充后连同若干评论一起，发表在《亚洲研究杂志》第二十三卷上。

参加讨论的学者们，并不以为西方过去有关中国的学术研究只存在一种完全相同的风格或方法；对于什么是“汉学”的问题，他们本身的看法也不尽一致。对狭义的汉学采取极严厉批评态度的列文森，就认为马伯乐不属于汉学家之列，连伯希和也只是“在他的某些著作中”才能被看作是汉学家。也有人主张，“像马伯乐这样的汉学家们当然也是伟大的历史学家”。牟复礼则广义地把“汉学”看作是研究中国的所有各种学问的总和。学者们对狭义汉学的否定在程度上的差异也相当大[③]。尽管如此，在讨论者之间还是形成了若干很重要的一致认识。他们不能认同在自己所从事的研究领域内长期占据支配地位的那种学术倾向，它过于强调释读文本的精致技巧和对经典的字面诠释，对文献与细节的掌握本身往往成为研究的目的，而不是为了透过它们去力求把握其意义。他们用稍带戏谑的语调说，这样的学者不但惯于“操着一种令人难懂的口音来宣读全

---

① 《“拂菻”名称的起源》，《亚洲杂志》2:3(1941)，页498—499。本文是伯希和在法国亚洲学会1941年3月13日会议上发言的记录稿。所以全文使用的是“伯希和先生指出”这样的第三人称的口气。并参见韩儒林《关于“拂菻”》，《元史及北方民族史研究集刊》4(1980)。

② 道森(R. Dawson)主编《中国的遗产》，牛津：牛津大学出版社，1964年，页1。

③ 参阅列文森前揭文。并参同一期《亚洲研究杂志》所载芮玛丽(M. C. Wright)《中国历史与历史学的专业》，牟复礼(F. W. Mote)《汉学的整合》等发言稿。崔瑞德(D. Twitchett)在这个问题上的见解最为折中，他对这次讨论会的评论发表在该杂志卷二十三的第六号上。

部是从原始资料中搜集来的七种语言的注脚"，而且认为那些试图采取不同路径的人"其实是因为没有能力把握文本，所以才只好去摆弄历史"。另一项重要的共识是，为改变由研究技巧来界定研究的对象及其目的的传统，应当根据有关中国的具体研究对象的特殊性而采取多学科的努力。社会科学能够以对其研究对象和方法的更为精确的界定而给历史研究带来巨大益处。当然，由于许多社会科学领域对作为历史学特征的时间和过程性缺乏敏感的意识，同时也由于各自研究资料的性质差异，社会科学方法只可能帮助历史学家，而无法取代他们自身的专业经验。

毫无疑问，无论对"汉学"有何种不同的见解，上述讨论会实际上反映了西方学者从主观上对自己研究中国问题的学术取向应当并且正在发生重大转换这一状况的明确意识。正是在此种意义上，分别用"汉学"和"中国研究"（施坚雅又称之为"更广泛意义上的汉学"）来概括前后不同的两种基本学术取向的做法，应该是可以被人们接受的①。

简单的对比往往很冒险，因为它极容易导致偏执的看法。但是为了使叙述变得明晰，我们有时又不得不采取尽可能简单的对比来说明问题。对于汉学和中国研究的区别，也许可以粗略地概括在以下的对比之中：如果说汉学意味着一种出色的掌握文本的技巧和较弱的问题意识，那么中国研究更注重去挖掘隐含在资料的字面底下的文化意义；如果说汉学聚焦于由中国精英文化代表的"大传统"，那么中国研究更乐意于考察社会大众的和地域性的"小传统"；如果说汉学强调文、史、哲等人文学科的相互贯通，那么中国研究更强调社会科学诸领域（如政治学、经济学、社会学、文化人类学、心理学等等）和人文学科的全方位合作；如果说汉学优先关注"是什么"的问题，那么中国研究更关注的是"为什么"和"如何"的问题；如果说汉学最见长于语言学和实证史学方法的应用，那么中国研究更加有意识地追求解释框架的独创性和有效性；如果说"汉学希望产生对中

---

① 欧洲是包括汉学在内的东方学的大本营。汉学传统在这里比在美国要强大得多。尽管有些欧洲学者似乎想坚持对汉学这个名称的偏爱，但是他们的研究路径实际上也早已朝"中国研究"靠拢。

国生活的所有方面都内行的多面手"[1]，那么中国研究更倾向于培养在中国问题的某一方面(中国政治、中国文化史或某个时段的中国社会经济史等)的专门家。欧美汉学向中国研究的转变，从某种意义上可以看作是对20年代以往由实证史学的衰落所引起的西方历史学在观念和方法论方面重大变迁的回应。

在20世纪上半叶，中国人对本土历史文化的研究，与处于全盛时代的西方汉学一直保持着密切的接触。翻一翻章太炎在清末的著述，不难发现他对西学的高度兴趣和敏感。稍晚于他的那些被我们今天推崇为"国学大师"的人，大多数对西方汉学有很深的了解。可见清末以来的所谓"国学"至多是以"国粹"为研究对象的一种学术传统；它本身绝不是"国粹"。但在20世纪下半叶的前期，中国与西方的学术交流基本中断。因此当中国学者力图从影射史学的严重污染下恢复历史学的学术性格时，无论是回归实证主义的主张也好，凭藉心灵感应或自然科学理论来突破实证主义史学局限性的可贵尝试也好，他们暂时都还没有条件将域外中国研究的诸多成果作为一种学术的资源来全面加以利用。

他山之石，谁将假之而攻玉乎？

三、前世业障

佛经里有一则故事。说从前有个和尚，吃过了饭、收拾餐具后，就要修饰面目，整顿衣披，瞻前顾后。佛的大弟子之一阿难看不惯他，对佛说："这位比丘不合法度。"佛回答阿难说："适从女中来，余态未尽故尔。"[2]

"余态未尽"，真是说得好极了！过去的经历印刻在人们思想、气质和行为中的痕迹，往往比他们自己所想象的要深得多。主观上与过去的观念断然告别，并不意味着就真的能在翻然之间摆脱它的控制和影响。一些看起来像是不证自明的观念在我们中间流行，难道不正是反映了历史

① 白鲁恂(L. W. Pye)《社会科学方法与中国社会的研究》，《对一九五八至七五年美国高等院校中国研究的估价》，纽约：圣约翰大学出版社，1978年。

② 《旧杂譬喻经》卷上，《大正藏》卷四"本缘部"下。

学担演当日意识形态附庸角色时的余态未尽吗？

这里要重提一下《兴盛与危机》一书关于欧洲及中国"封建社会"的讨论。虽然作者力图从社会内部政治、经济、意识形态三个"子系统"的互动去说明该社会的结构特征，他们却自觉不自觉地把社会经济关系看作是全部分析的基础和出发点。欧洲封建时代被作者描绘成是根源于"自然经济基础"的自发倾向的结果，正是经济基础决定论的典型反映。根据同样的逻辑，1989 年东欧各国和苏联政权的倾覆，也被我们中间很多人解释为是因为那里没有进行及时的经济改革。

苏联和东欧危机中无疑包含有重要的经济困难的因素。近代以来工业化的进程可以说由五个时代组成，每个时代都有一种坐落在工业世界最发达区域的"高技术"产业占支配地位。它们分别是由英国居优势的棉纺织时代（1780 年代至 1830 年代）、铁和铁路时代（1840 年代至 1870 年代），美国和德国占上风的钢和有机化学时代（1870 年代至第一次世界大战），美国占压倒优势的汽车和石油经济时代（1910 年代至 1970 年代），以及 1970 年代开始的电子、信息和生物工程经济的时代。如果说基于第三个工业时代的列宁—斯大林经济模式在苏联、在经济更落后的东欧和东亚曾经显得很有效，那是因为存在大量农民作为劳动力后备，因为这种类型的工业需要把大量投资集中到巨大的、集中控制的大企业。但是上述模式在进入第五个工业经济时代后已经变得越来越过时。一般人当然都很容易感受到经济问题在日益严重。

那么我们是否可以把这场政治剧变的原因归结为经济困难呢？

80 年代末发生政治剧变的各国所面临的经济困难，程度各有不同。如果说波兰、罗马尼亚乃至匈牙利确实在发生经济衰退（其速率则大为不同），那么东德和捷克斯洛伐克还没有面临真正直接的经济问题。在东德，平均每五个人就拥有一辆汽车。对它和捷克斯洛伐克甚至匈牙利来说，只有跟最发达的资本主义经济相比，才能认为它们的经济是不成功的。即使在经济问题显得最严重的罗马尼亚或波兰，情况也远没有像当时的埃塞俄比亚或缅甸那样糟糕，而且距离跌落到像这样的经济水准还遥远得很。就世界范围而言，它们都还属于富裕的、经济状况比较好的国家。再说，例如波兰，80 年代早期发生的最严重的经济衰退已经过去；即

使从那时以后情况没有明显改善，波兰人也应该已经对此种局面逐渐适应了。这次剧变"发生在和平与相对稳定的时期，发生在具有强烈民族意识、有效基础结构及警察、军队和政府的那些社会中，发生在没有外部侵略者和国际危机，没有爆发内战、饥荒或经济萧条的情况下"。经济原因当然不可能为这样的事件提供足够的解释力[①]。

进一步分析十年前东欧和苏联的局势已经超出本文的范围，也大大超出了作者的学识能力。但我想我们可能已经从一个方面说明了，为什么东欧和前苏联政局的突变无法用经济原因来解释。

对东欧剧变的经济决定论的解释，还可以从另一个层面，即东欧国民对本土政治突变若干年以后的评价，来予以质疑。

1993年至1994年，一些从事现代化研究的学者对中、东欧六国（捷克、匈牙利、波兰、保加利亚、斯洛伐克、罗马尼亚）民众进行抽样问卷，调查他们对国家政治体制变化的评价。问卷要求他们用"肯定"和"否定"两种选择分别评价处于前体制下、目前体制下和五年以后的政治与经济状况。调查结果，对各项目作"肯定"答复的人数百分比可列为下表[②]：

	前体制	目前体制	五年以后
政治	45.7%	61.5%	79%
经济	60.2%	37.3%	69%

由上表可知，东欧民众对于政治剧变后的经济现状远不如在前体制下满意；即使就五年后的期望而言，对经济形势持肯定态度的人数比率虽然明显上升，亦不过比肯定前体制经济的人数比率略有增长而已。他们对现体制的经济效应评价并不很高，可是仍然支持它。这当然表明民众对新体制长远发展的前景充满信心；但同时也反映出，当初驱使他们参与

① 奇洛特（D. Chirot）《东欧在一九八九年发生了什么?》，载于同氏主编《列宁主义的危机和左派的衰落》，西雅图：华盛顿大学出版社，1991年。本文的这一段落完全依据奇洛特的这篇文章。

② 转引自林兹（J. J. Linz）、斯愓潘（A. Stepan）《南欧、南美和后共产主义欧洲民主的转型与巩固问题》，巴尔的摩：霍布金斯大学出版社，1996年，页444。

反对原政权的社会运动的基本原因,并不是经济性质的。

对经济和政治状况评价的上述不一致性意味着,一个国家的经济增长不能必然地成为其政权合法性的辩护理由。林兹提到过一个在佛朗哥下台后回到国内的西班牙流亡者的故事。与内战前的状况相比,他对佛朗哥执政时期西班牙的经济增长印象深刻,以至于怀疑自己反对佛朗哥的斗争还是否正当。林兹说,实际上,"他所看到的绝大部分积极方面是在五六十年代欧洲环境里的任何政权都可以取得的。如果那里不是佛朗哥政权,这些成就也可能来得更早些"[①]。

俄罗斯的民众对现体制的评价似乎要比东欧国民低,这是不是它不重视经济改革的结果呢?按照林兹的看法,它恰恰是因为在那里缺乏有效的政治改革作为成功的经济改革的前提和清道夫。一个萎缩的而不是强有力的政权使经济改革陷入无规则、高度不平等甚至非法的状态。在这种背景下,从前掌握政权的人,国家企业、政府金融机构和商业机构中的"红色资本家"就利用他们的特权地位攫取财富。如果说大多数社会都给予赚取的或继承的私有财产和私人所有制企业以某种合法性,那么由"红色资本家"摇身一变而成的俄罗斯新资本家们却无权援引这种合法性原则。不但因为他们的致富手段实际就是对公共财产的非法占有,而且其行为还留下了人们对"市场经济"以及容忍乃至促成黑帮经济的"民主制"的不信任。

这里蕴含着一个重大的理论问题:向现代化和民主的转变,究竟应当优先考虑政治改革还是经济改革?健康的市场经济或自由经济的培育必须由强有力的政权去规范和协调。而这必须是一个民主、改革的、具有充分合法性因而能胜任其规范和协调职能的政府。林兹从葡萄牙、西班牙、希腊三个南欧国家现代化转型的经验中提出,从政治改革到社会福利体制的改革,最后进行结构性经济改革的次序,才是最理想的次序。

就因为它过于理想,南欧三国现代化进程的"最令人满意的次序",未必对其他国家有普遍意义。但是它的存在以及俄罗斯的反例提醒我们:从经济决定论原则出发,认定必须等待市场经济充分发挥其优越性之后,

---

① 林兹前揭书,页146。

民主化的政治变革才是可能的和必要的，这种见解并不如有些人以为的那样天经地义。由于对自由的市场经济将会自动导出其余所有必要社会变革这种不切实际的幻想，面对经济转轨过程中的不规则和不公正，"历史唯物主义"的经济决定论者可能比"资产阶级学者"更容易采取体谅、容忍甚至于鼓励的立场。正如林兹已经明确指出的，像这样不加具体分析地主张任何能促进自由经济扩张的行为都具有合法性的观点，实际上很可能是在为"被颠倒了合法性的金字塔"作辩护[①]！

经济决定论在中国总是与一种目的论的历史观互相联系在一起，并且事实上就是这种目的论历史观的一部分。这种历史观深信，人凭藉有限的经验，能够建立起一个可以回答所有认识论、本体论、宇宙论问题的宏大哲学体系，从而就可以把握那些支配着作为整体的文化和历史的有规律发展的全部基本原则。这些原则既是普遍的、又是道德的，可以藉以区别文化和历史中的善恶，并且预示出向着善的终点不断进步的历史运动方向。这是一个高于任何其他思想理论的知识和真理体系；人类中具有历史使命感的先进分子掌握了它，并且把它灌输给民众，就能形成推动历史向既定目标持续前进的不可阻挡的伟大力量。

毫无疑问，这样的目的论历史观不仅中国有，西方世界也有。不同的是，在现代西方社会里还有另外两种影响巨大的思潮，即存在主义思潮以及与现代性融为一体的实证主义和道德怀疑论相混合的思潮，此外还有诸如基督教、从亚里士多德到柏克的保守主义传统等等，都在很大程度上平衡或抑制了卢梭、黑格尔、马克思系统的目的论历史主义理论的影响。休谟的怀疑主义遏制着藉"理性"获致客观的、非人格的道德"真理"的希望；最大限度地依据经验材料来研究人类生活的主张，天生地排斥目的论的历史假设。"当豪尔试图建立他的哪怕是相当温和的历史理论时，他发现自己是在顶着由阿隆、伯林、波普尔等人所构成的思想主流逆水而上。"[②]

---

① 林兹前揭书，页438、439。

② 墨子刻(T. A. Metzger)《近代与前近代中国间的连续性：论某些被忽略的方法论的和实质性的问题》，载科恩(P. A. Cohen)、高曼(M. Goldman)《跨越文化的观念》，麻省，剑桥：哈佛大学出版社，1993年。本文对目的论历史观的转述主要来源于这篇文章。

中国的情况则很不相同。这种思想倾向在现代中国的各主要政治力量中都占绝对主导的地位。因而作为上述情况的结果，它又长期具有意识形态的地位。

意识形态在它最广泛的意义上可以说是一个社会里占支配地位的思想体系，在此种意义上任何社会都有自己的意识形态。可是思想体系如何取得这种支配地位的直接途径是不一样的。这样，狭义的意识形态就可以指由国家政权用制度化的形式规定的官方思想体系。与它相对的则是未经制度形式的条理化、也不存在官方阐述权威的价值体系。有的政治学家认为，美国社会的价值体系大体上有三个构成部分：最初的法律和宪法主义传统，加上18世纪的天赋人权和自由主义观念，到19世纪又加上民主和多数统治的理念。其中只有由宪法主义传统产生的制度化的宪法，才具有与共产主义国家的意识形态相类似的特征[①]。目的论历史观孕育出强烈的"历史遗嘱执行人"的自觉意识；这种精英意识又反过来促使目的论历史观被转化成构筑意识形态的理论基石。

意识形态与政治现代化过程中的多元趋势之间的复杂关系，乃是属于另一个主题的故事。就历史研究的领域而言，来源于意识形态的种种看来似乎是不证自明的成见，使我们忽略了很多极富有魅力并且也极其值得进行严肃学术思考的问题。这种情况在中国近代、现代和当代史研究的领域内尤其突出，不过它也同样影响到我们对近代以前中国历史文化的理解。例如，历史学方法当然总是力图从业已成为实在结局的事实出发，去追溯它隐含在过去之中的演变线索。可是目的论历史观往往倾向于把由这一线索所体现的无数历史可能性之一解释为历史的"必然规律"，这就严重削弱了我们理解和追求特定历史问题中所必然包含的独特性的意识。历史学解释的学术魅力因而也就被对一般"规律"的简单演绎所销蚀。这是意识形态化历史学的最致命的弱点。

---

① 布热津斯基(Z. Brzezinski)、亨廷顿(S. P. Huntington)《政治权力：美国与苏联》，纽约：Vinking出版社，1964年，页19—20。

四、"灰色"历史与新实证研究

如果说意识形态化的历史学致力于描绘一幅尽可能黑白分明的历史图景，那么我们毋宁说，更接近真实的历史很可能是灰色的。哥德在那句众所周知的名言里说，理论相对于常青的"生活之树"总是灰色的。黑格尔则称历史是"灰色的记忆"，因而它"不能抗衡'现在'的生动和自由"[①]。他们都敏锐地指出了"原象"在转换为"叙事"过程中必然要发生的"褪色"现象。不过这里说历史是灰色的，意思有点不一样。人类生活，人的性格和思想，人们的社会活动，任何时候都不可能那样单纯，那样刀切斧断般地界限分明，那样容易地被转换成这种或那种简单抽象的角色符号和概念化身。正因为历史运动太生动、太自由，所以便不可能硬性将它纳入棋盘式的整齐划一的图式中去。思维追求简洁明了；历史现象却充满了差异、矛盾、悖谬和不和谐，显得色彩斑驳，变化多端。越是对它进行深入而具体的分析，就越发现黑白二色从色谱的两端互相渗透，交织出各种深浅程度不同的灰色。描写历史，难道不正是要描写这样一种灰色的组合吗？

历史变迁的轨迹就这样在黑白两端的幅度之间摆动。历史学者在两间之际追溯这条轨迹线，应当像庄子寓言里那个出色的庖丁，能熟练地把握牛骨节之间的空隙运用斧斤，"恢恢乎其于游刃必有余地矣"[②]。两间之际的有限空间没有束缚庖丁的技艺，反而衬托出他出神入化的造诣。

在两间之际掌握历史的分寸，尤其意味着要精心地协调某些对立的历史范畴之间的内张力。这里举一个例子来说明问题。

在现当代中国，传统文化反复遭受到激烈的批判，其全面衰落和瓦解的程度，比同时期亚洲其他地区的伊斯兰教、印度教和佛教文化都严重。儒家文化"1890年还好好活着，但到1920年就死去了"。它没有遗留下某种创造性的、有影响力的保守主义文化力量。这可能是使中国现代化

① 黑格尔《历史哲学》，王造时中译本，北京：三联书店，1956年，页44。转引自朱维铮《"以史为鉴"?》，《中国研究》，1:10(1996年1月)。

② 《庄子》内篇"养生主"。

变得更为困难的一个重要原因。因为“一般说来，向更加‘现代’的社会形式的转型，在至少拥有某些传统价值（包括行为方式）能够与那些更特殊的‘现代’的价值实现结合，而不是二者毫不妥协地互相对立的情况下，才最为容易和有效；西欧和日本或许最清楚地说明了这一点”。那么，是什么原因使得儒家核心价值在短短几十年内就会面临这样巨大的危机呢？相比较而言，在亚洲各国，除了日本和泰国，中国从 1840 年至 1950 年所受到的来自西方列强在物质上的伤害，并不算特别大。因此，使近代中国人经历那样强烈的心理震动和情感挫折的压力和刺激，来自于精神、观念的方面。从这一点出发，伊懋可认为，把传统文化整个地当作中国社会变革和经济发展的障碍来加以反对的态度，是近现代中国激进主义思潮的历史产物。此种激进主义先后有两次浪潮。前一次以“激进的启蒙主义”否定晚期儒家传统的意识形态，后一次则从更激进的立场进一步扫荡了“激进的启蒙主义”。中国“传统文化”的价值体系经过这两次冲击，就差不多被解体了。他把这个过程称为是对儒家传统的“双重拒绝”。

近现代中国人对儒家传统“双重拒绝”的思想资源是从何而来的？伊懋可虽然也尽力追溯它的内部起源，但是他同时承认，这些已经“休眠”的“来自内部的攻击”，事实上是在与西方接触的过程中才复苏过来的。“双重拒绝”的主要资源来自西方。因此他的见解实际上可以概括为以下三个要素：西方精神冲击，双重拒绝，传统中断[1]。

现在让我们回到前面关于目的论历史观的讨论。相信人能够找到一种超越社会政治领域种种特殊性的普遍联系的本体论解释；运用这种近乎终极真理的理论体系，人就能够实现自己改造世界、改造社会的无限潜力——这曾是支配现当代中国各主要政治力量的一致的精神倾向。墨子刻认为，这种倾向反映的，恰恰是儒家“乐观的此世主义”的遗产[2]。马克思主义能在中国获得广泛传播，与它的世界观正好和西汉以来儒家的这种精神取向相符有很重要的关系。儒家的表面价值体系的衰解，还不完

---

① 伊懋可《双重拒绝：激进思想家对中国传统的态度》，载古德曼（D. S. Goodman）《中国与西方：观念和行动者们》，曼彻斯特：曼彻斯特大学出版社，1990 年。

② 墨子刻（T. A. Metzger）《近代与前近代中国间的连续性：论某些被忽略的方法论的和实质性的问题》。

全意味着儒家传统的中断;属于它的某种更深层的东西,仍然在深刻地影响着主观上对它持完全的拒绝态度的中国人。

伊懋可和墨子刻上述看法之间的不同,反映出有关传统的中断性和延续性之间的复杂关系。这是一种你中有我、我中有你的关系。不能说它到底是黑是白,它是灰色的。

有时候历史在某个方面会呈现两种互相对立的演变趋势,它的轨迹也就应该在两间之际,即这两种趋势之间张力的变化幅度以内去寻找。

在中国古代君主专制的官僚体系里,君权和相权一般说来是互为消长的。主要根据宋代实行的对宰相权力的制度化分割,钱穆认为宋代相权与前代相比明显低落;与此相对应,它的皇权则获得空前的加强。80年代一位重新研究这个问题的学者王瑞来,举出大量例证,表明宋代相权的强化如何在许多方面对君权形成限制。遵循着与钱穆相同的思路,他将相权的伸张看作就是皇权的下衰。所以他大胆地宣称,宋朝官僚政治体现了"从皇帝独裁到群臣专政",或曰"皇权象征化和作为集体领导的相权的强化"的趋势。他又说,两宋是"皇权全面衰微、走向象征化的开端";从宋代官僚政治的局面,"我们看到了古老的中国在封建社会的母体上,由专制走向民主的征候"①。对宋代君主官僚政治的这两种截然不同的见解,引起我们进一步思考的兴趣。

其实,比钱穆发表他的上述见解略晚,吴晗就以敏锐的眼光、从宋朝著名大臣文彦博"与士大夫治天下"一语概括出,宋代官僚政治是一种君臣"共治"式政治②。这一点颇与王瑞来的看法相符。可是当我们把考察的时限从宋朝往前推,就会发现宋代以宰相为首的官僚集体对皇权的种种限制,大部分在唐代乃至唐以前就已存在。即使"共治"的观念本身也是从唐代继承而来的。这些限制,很大程度上应是东晋门阀政治遗留下来的制度化安排或惯行程序的反映。将它们过分地夸张为有宋一朝的特

① 王瑞来《论宋代相权》,《历史研究》1985年第2期;同氏《论宋代皇权》,《历史研究》1989年第1期。

② 吴晗《论绅权》,《吴晗史学论著选集》卷二,北京:人民出版社,1986年。

征,并不完全符合历史事实。

尽管如此,说宋朝的相权与前代相比有所加强,也还有一点道理。虽然给事中得以封驳皇帝制命的权力源于前朝,中书舍人和翰林学士封缴所受诏令、拒绝为皇帝拟撰诏词的权力,毕竟似乎是在宋代才真正确立的。宋朝官僚在实际政治中利用有关制度限制君权的行动,与其他朝代相比也要多一些、更激烈一些。这同由科举晋身的新兴士大夫认同意识的崛起,同宋皇室不杀士人的祖训可能都有关系。

问题在于,上述情况的存在,是否必定意味着宋代皇权的下衰甚至"虚化"?

实际情况是,随着南朝门阀政治的解体,自隋唐以往,专制君主的权威,一直伴随着君臣之间名分尊卑的扩大而获得加强。从两晋到南朝,群臣朝见天子都"腰剑"上殿。北周时百官宴会也带刀升座。这一条规矩在隋朝前期被改变。此后大臣凡入殿陛见都必须解剑。到唐代设立"监搜御史"对百官实行搜身,宰相入阁门参加御前议事时免于搜身,已被看作是一种"优遇"。不过无论如何,这时候他们在与皇帝一起参论大政时还可以"坐而论道"。宋朝一建立,宰相们御前议政时的座位也被撤销了。关于御前撤座的故事,宋人自己就有好几种说法。有的说此举出于宋太祖的精心安排,有的说是臣下自请的结果,也有的说是廷议过程中自然形成的。种种说法,同样地反映出当时人对这件事的敏感度。在仪礼安排的背后,我们确实看到天子的至尊地位在逐步加强。

更加重要的是,以相权为代表的官僚体系对君权的限制活动在宋代虽然有所加强,但是它并没有削弱专制君主手中那些最基本、最核心的权力。它们包括对一般性的尤其是对特殊事务的最终决策权,对宰相的委任和罢免权,法外用刑和法外施赦的特权,等等。宋人自己总结本朝的政体时说,这叫作"权在人主"而"政出中书"[①]。宋朝不少宰相,得到皇帝信任时威福自用,一副不可一世的样子。一旦失宠,他们却又都可以很容易地被皇帝解职。四度入相的蔡京,几次遭皇帝罢黜。"每闻将退免,蒲伏叩头,无复廉耻"。宋廷最后一次强迫他辞职,还"命词臣代为作三表请

---

① 虞云国《分权制衡的失败尝试》,《中国研究》23(1997年2月)。

去，乃降制从之”。这真是对赵官家如何“体貌大臣”的绝妙注脚！

因此，宋朝的君主官僚政治中间同时存在着两种不同的趋势。一种是专制君权的增强，另一种是官僚集团在制衡君主权力方面力度的增强。这两种趋势之间当然发生着很强的张力。进入元代以后，专制君权强化的趋势，由于蒙古人将主奴关系引入君臣关系之中而得以继续；制衡君权的种种制度，却因为草原政治的非正式性而大部分废止。这种状况，又使得取代元政权的朱元璋能够摆脱唐宋君主几百年间无法回避的那些限制皇权的制度性安排和惯行体例，从而建立起更为专制的统治。在与前后王朝的比较中，我们可以更清楚地看出宋代皇权和相权相互关系的独特性[①]。

从宋代皇权的例子可以看到，一个有关历史解释的框架越是能容纳表面上互相冲突的证据，它就越是拥有解释的效率。在这样的框架之内的历史，当然不会黑白分明，它往往是灰色的。

“灰色”历史观反对在历史分析时“忘记”那些互相冲突的资料和观点，这使它带有浓厚的实证史学取向。另一方面，在历史分析角度和问题意识方面，它却力图突破实证史学的传统限制；这又使得它很乐意吸纳社会科学各领域的概念、方法和理论框架来充实自己的学术资源。由于中国在相当长的一个时期内停止了大部分社会科学领域的教学和研究活动，尽可能地吸收西方中国研究中历史学与社会科学方法论互相渗透的经验，对中国学者变得尤其重要。否认这一点将被证明是不明智的。

当然，对社会科学方法论的采纳，仍然应当小心。史华兹在标举“中国研究万岁”的那个讨论会上语重心长地说过，在对一种文化的各有关方面尚未获得充分认识时，就急于从某个孤立的“专业”出发，把它概括为一个封闭的“模式”或“体系”，以便机械地运用该专业的方法去对它进行描述，“这样做很可能是在培育无果之花，甚至导致种种荒谬的结果”[②]。他

① 这一部分叙述，据本文作者的论文《论元代皇权》写成，该文载于《学术集林》卷十五，上海：上海远东出版社，1998 年。

② 史华兹（B. Schwartz）《论对“专业”的盲目崇拜》，《亚洲研究杂志》23：4。

的这段话,与其说是对西方汉学的批评,还不如说是对在历史学领域滥用社会科学方法的警告。还有些历史学家认为,注重于统计和田野调查的社会科学在处理以书面文献为主要研究对象的具有复杂历史的文明时,经常不那么得心应手;因此必须严防历史研究对社会科学种种模式的"普鲁克汝斯忒式"的生搬硬套①。同时,即使是在第一流的中国研究作品中,我们也难免会发现深文周纳式过度解释的缺憾②。所以,这里必须对以下三点再予以强调:第一,解释框架的形成,是结合研究课题的特殊性,有针对性地选择有关各学科的概念、方法并对它们进行重构的过程,而不是简单地采用某种现成的封闭模式作机械的套用。第二,某一个特殊解释框架一般只适用于某个特定的个案研究,普遍适用的模式很可能是只会导致谬误的认识。第三,社会科学概念方法的运用,丝毫不能取代研究者对有关史料达到烂熟于胸中那种程度的感性体悟。

最后这一点又使我们回到历史研究中的实证方法问题。确实,历史研究过程中,对第一手史料的体察和感悟的能力是任何其他因素所不能替代的。新的研究视角也会关涉大量先前未曾触及过的历史细节,因而它们只能由提出这些细节研究任务的人自己去解决。实证史学在细部研究方面的优越性使得过程或结构的理论分析必须以它作为依托;体现这两者结合的"新实证研究",也许正是历史学恢复自己魅力的重要途径,或者至少是其重要途径之一。

在中国,这种新实证研究的较早并且较成熟的趋向,显示在李学勤所提倡的在考古学、历史学和文献学充分沟通基础上将中国古代文明置于人类文明历程的总背景中加以理解和估价的主张中③。王元化主编的《学术集林》,似乎也有可能成为吸引较多作者和读者的尝试新实证研究的园地。近年来出版的有些论著,例如茅海建的《天朝的崩溃》、胡成的

---

① 墨子刻、马若孟(R. H. Myers)《中国学的阴影:现代中国研究在美国的状况》,威尔森(A. A. Wilson)等主编《中国研究的方法论问题》,纽约:CBS 教育与专业出版组织,1983 年。

② 参阅本文作者撰写的一篇书评《读孔复礼〈乾隆三十三年叫魂案始末〉》,《学术集林》卷十一,上海:上海远东出版社,1997 年。

③ 李学勤《走出疑古时代》,沈阳:辽宁大学出版社,1994 年,"自序"。

《困窘的年代》、高华发表的讨论当代中国政治的论文等[1]，表明新实证研究的倾向在中国中年一代学者中或许会渐有增强。但是对西方中国研究的有关成果缺乏必要的回应（包括合理的借鉴与批评），仍然是这些作品不可否认的共同不足。

历史学究竟能不能在言之无物的"论文专著"大量泛滥的当代中国真正"复兴"？对这个问题现在还只能存疑。可以肯定的是，只有历史学界淡于名利，锲而不舍，只有打开自身眼界，参破前世业障，只有在多学科的交流和与西方中国研究充分的对话沟通中间，中国历史学才可能由内部的更新而找回它失去的魅力。

【补记】

本文原载《学说中国》（南昌：江西教育出版社，1999年）。如果现在能重写这篇文章，我就会在陈述历史学与各种相关社会科学学科之间全方位贯通的必要性同时，用更多一点的篇幅来强调，继续保持历史研究的人文属性也同样重要。文中较详细地转述了不少西方学者的见解，因为我猜想这些作品很少有被译为汉文的机会。不过林兹（今译林茨）的那本书，不久前已出版汉译本（书名作《民主转型与巩固的问题》），可参阅。

---

[1] 《大朝的崩溃》，北京：三联书店，1995年；《困窘的年代：近代中国的政治变革和道德重建》，上海：上海三联书店，1997年；高华《北京政争和地方：释读江渭清回忆录》，《二十一世纪》46（1998年4月）。

琐忆韩师儒林



《朔漠情思:历史学家韩儒林》书影

第一次见到韩师儒林先生,是在1978年南京大学研究生入学考试复试阶段的面试考场上。他给我出的口试题目,是要我谈谈成吉思汗身边有哪些大将,以及他们各自的主要经历。半个多小时面对面的口试,竟然没有在我的记忆中留下对韩先生的任何印象。主要原因大概有两点。一是当时的紧张心情像是一道网筛,把除去考试内容以外的其他临场细节几乎都过滤干净了。二是一起参加考试的其他考生的技艺让我深感吃惊。笔试结束时,偶然发现坐在我前面的一位考生正在做一张特殊的加试卷,卷面上的外文字母就像一行行排列整齐的"豆芽菜"。后来知道他是在翻译一段蒙元帝国时期的阿拉伯文史料。另一位考生则在与我一起离开考场时大谈藏缅语和壮侗语之间是否有"发生学"关系的问题。一种强烈的自惭形秽的感觉,可能也无形中抑制着我对那日情景的回忆。

幸运的是,我还是考上了韩先生的研究生。从云南到南京入学的第二天晚上,我去他的家里做礼节性的拜访。那时他已经从"文化大革命"时栖身的地下室搬回从前住的小粉桥五号那幢小楼。不过当时还只有底层的两个房间以及一间狭小低矮的三层阁楼归他家使用;二层楼仍然被另一位教师占用着。

盛暑虽已过去,南京依然闷热异常。我们就从这个话题谈起。韩先生说,夏天虽然又长又难熬,但南京的秋天却让人非常喜欢。关于我的学

业,他只是简单地说:不必急,等慢慢熟悉起来,大体上找到在蒙元史这个大领域里自己的兴趣究竟在哪些方面,再商量一个长远一点的计划。坐了不多久,我便起身告辞。他把我送到楼前的小园子门口,站在那里看我离去,把胳膊抬到差不多与肩膀相平,不住地挥动手里的大蒲扇。

直到今天,我依旧清楚地记得在朦胧的夜色中逐渐淡去的他那熟悉的身影。他并不健谈,言行举止像他的文章一样朴实;提起韩师母,他略带河南口音地称她"我老伴儿",这时你甚至会觉得他有一点乡土味。他很平易,不过似乎又不那么容易接近。在跟着他读元史的随后五六年里,对韩师的了解越来越多,但是它始终没有改变我对他的最初印象中的这一层"底色"。

在研究生学习期间,听过很多老师的课,正式在课堂上听韩师讲课的机会却不多。他只是在由元史研究室的老师们集体开设的"元史研究专题"这门课程里为我们讲过两个题目,一个是元史研究的目录学,另一个是中国北方民族史研究中的审音与勘同问题。我们主要通过元史研究室内的自由讨论接受他耳提面命的指导。虽然学校不实行坐班制,但在我就读硕士研究生的三年中,韩师只要没有外出开会,几乎每天上午都会来元史研究室;研究室的其他老师也都如此。因此,在这个不大的集体里,差不多每天都有自然而然地形成的互相交流研究信息和新见解的讨论会。从国内外新近出版的著作或论文、各人正在酝酿的研究课题,到对某一个学术观点的辨证,甚至某一条史文的勘误,每一个话题都让我们这些初学者感觉新奇、有趣,又有点应接不暇。慢慢地,在老师们的鼓励下,我们也壮着胆加入到讨论中去。虽然所发表的意见可能大多还很粗浅,但是参与使我们的学习和理解都变得更有主动性,也更加有效率。在他逝世前的最后一年多,因为身体不好,韩师来研究室的次数减少了。不过,上午的自由讨论作为研究室的一个不成文的制度,还是被长期坚持下来。

从这些讨论会中,我学到的东西真是太多太多。它使我越来越真切地懂得,在论文中被作者完美、成熟地表达出来的那些一得之见,必须靠数量上巨大得多、但也许还不那么成熟和完善的见解或思考来培育,才可能形成;就像浮出水面的那一角冰山由水面下比它大七八倍的冰块所支

撑一样。自由讨论使我们有机会了解老师们心中正在形成和调整的那些看法，了解高水平的研究工作是如何在逐次逼近历史真相的认识过程中展开的。有些见解甚或猜想，虽然尚欠成熟，但还是会给我们非常有益的启发。当然，过分热衷于发表的写作活动，却又像飘浮在水面上的气球，难免轻薄无根的性格。韩师很欣赏“只问耕耘，不问收获”这句话；他强调慎于发表，对学问持敬畏之心。他的身教和言教，对后学是一笔可以从中终生受益的精神财富。

现在回忆起来，当年最令人怀念的事情，就是这些不拘形式的学术讨论会。韩先生往往到得比我们稍晚一些。听见熟悉的脚步声从门外的走廊传进来，我们总是习惯地从各人的座位上站起来，在紧靠墙边书橱的狭窄过道上为他让出一条路。他一边和大家打招呼，一边走向靠着南窗的他的写字台。在他稍稍翻检一下当天新收到的邮件后，讨论就很自然地由某人提出的一个问题开始了。即使是在这样的场合，韩先生的话也不算很多。但他总是说得很到位，指出有关本问题已有过哪些重要的研究成果，阻挡着我们进一步认识它的主要障碍又是什么。言谈之际，他经常会顺手从书架上抽出一本书，无论英文的、德文的、法文的、俄文的，或者是蒙文的、藏文的、波斯文的，熟练地翻到需要引证的地方，取下眼镜，把书凑到眼前，习惯性地伴着喃喃之声默读起来；接着，他就轻易地用相当流利的汉语将它口译出来，作为他的见解的依据。在这样的时候，有谁还能不从心底里钦佩他渊博的见闻与学识？在他身上，朴实无华和博学精思两者确实是十分自然、和谐地被融合于一体。

韩师又是一个性格含蓄的人。他的循循善诱，他的严厉与和蔼，都带着含蓄的色彩。

80 年代初，历史人物的评价仍然是史学研究中一个颇受人关注的话题。有一个高年级的本科生跑到元史研究室来，问韩先生对历史人物评价有什么看法。韩先生在 60 年代也曾经写过评论成吉思汗、耶律楚材等历史人物的论文。虽然多少受到当日意识形态的影响，但他的论文主要还是力图透过这些个人的历史选择与独特经历去把握那个时代的一般特征和走向。它们应归属于从那个“火红的年代”留下来的少数至今仍具有

学术价值的史学研究论著。尽管如此，韩师不大提倡轻易地将历史人物拿来作文章。他是怕初学者按八股式、"政审"式的腔调依葫芦画瓢，走歪了路了。不过他当时并没有把这个意见直截了当地说出来。他只是回答说："关于这个问题，古人老早就讲过很好的看法。"他要那个学生回去读一读《四库全书总目·史评类》的序说。他们的谈话结束后，我连忙按韩先生的指示去查阅原书，发现那段话说："至于品骘旧闻，抨弹往迹，则才翻史略，即可成文，此是彼非，互滋簧鼓。故其书动至汗牛。"原文批评的，固然是史学评论中的浮泛之作，移用于教条式的历史人物评论，也是完全贴切的。儒林师的表达方式虽然委婉，他的意思却是再清楚不过了。

我没有见过韩先生发火，但你还是很容易从他脸上看出他的不高兴。有一次他走进研究室，一眼见到阅览桌上摊着一本无人阅读的书，如果记得不错，大概是谢再善的《蒙古秘史》汉译本。他径直走到桌边，将书本合拢，准备把它插回书架上去。当发现这本书残破不全的封面只有一小半与快散开的书脊相连的时候，韩先生的神情立刻严肃起来。他指着书问我们："这本书是谁在看？封面都快要掉下来了。这个屋子里的书，我们用了一二十年。学校图书馆曾经派人来清点过几次，从来没有掉过一本、损坏过一本。这在学校图书馆都是出了名的。现在你们进来了，希望你们也懂得爱惜它们。因为在你们以后进来的人，还需要使用这些书。读书人应当知道爱书，这是最起码的。"说着，他顺手拿一张旧报纸，把那本书包起来，放到自己的办公桌上；临走时又把它一起带走了。两天后，仍然是用那张旧报纸包着，他把这本书拿回研究室，并且一声不响地把它放回到书架上。后来我们发现，他已经用牛皮纸为这本书重糊了一个封面。

元史研究室藏书的基础，是当年为了替谭其骧先生主持编绘的《中国历史地图集》绘制古代蒙古地区历代图幅的需要，由韩先生带着他五六十年代的学生们，从学校图书馆里选调出来的宝贵资料。那时候，"杨图组"领受的是"毛主席交给的任务"。元史室扛着这根金字令箭，毫无困难地将学校图书馆内有关元史及北方民族史的汉文史料和研究书刊，以及原中央大学图书馆收藏的有关东方学的大批西文、俄文与日文书刊，几乎全部搬进了元史研究室。很多参观过元史室的学者都说，在这里作研究生，比在别处学习元史，起码可以节省一年到处搜访书刊资料的时间。我们

是在韩师和其他老师的言传身教下,才逐渐懂得应当如何去珍惜这种优越条件的。

除了读书以外,韩先生似乎没有什么别的特殊的生活爱好。不过他时而也会关注到甚至去参与对学生们来说正饶有兴趣的那些琐事。只有这时候,你才可能透过他一贯的矜持,辨认出他性格中那种深层的率真。当时我有一个漂亮的签名本。在有机会与那些著名学者接触时,总要请他们为我签名留念。有一次陪同韩师到上海参加中国历史地理学会的年会,我拿着这个本子到处找名人签字。看见我那副紧张的样子,韩先生说:"你不如把本子给我,由我在合适的场合代你请他们签名。"几天后,他把签名簿还给我,一面还笑着说:"还是我的效率高。你看,你点的那些名人已经被我一网打尽了。"替我签名的人中间,有个别人是我不太了解的。韩先生一发现我还没有听说过他,马上认真地补充道:"这个人的学问可好了,明天我来介绍你认识他。"近二十年前在上海延安饭店的这一幕,是我对韩先生最为难忘的记忆之一。

30 年代后期从欧洲游学归国,韩师进入天主教会学校辅仁大学教书。这所学校是当时日据北平城内的一个文化孤岛。韩先生后来回忆说,每天晚上,教授们经常不约自来,聚集到座落在半地下室里的阅览室中,通过西方传媒了解中国和世界的时局。有人收听英美电台。陈垣先生则喜欢听人口译西文报刊上的最新消息和时评。有一次,张星烺先生喜滋滋地走进阅览室,压低了声音对在场的人说:"今天我去城里,听见卜卦先生说,日本人久不了了。"虽然没有人会认真对待算命先生的这个预言,那天晚上,大家毕竟还是因为聊觉欣慰而好过不少。

就是在这种气氛中,韩先生或许是把太多的对现实的愤慨带进了他讲授的匈奴史的课堂。这时他收到当时很著名的一位日本汉学家辗转递送到他手里的一张名片。大家都觉得此举隐含威胁恐吓的意义。这件事最终迫使韩先生下决心接受顾颉刚的邀约,举家迁离北平,转道前往昆明,又从昆明到重庆华西大学任教。

韩先生去世后,为了编写关于他的生平材料,我们从他家里借阅了他在 1950 年代以来填报各种政治审查表格时留下来的底稿。50 年代初,

在回答他当年从北平远走西南"有何目的"的那一栏内，韩先生写的是"张个人地位"一句话。为什么他会这样回答？这个问题曾使我久惑而不得其解。

也许他觉得对那张名片所蕴含的信息已无法确凿举证，因而贸然以"受日寇威逼"来解释他为什么要离开辅仁，有点像往自己脸上贴金。但为了这个缘故而不惜贬损自己，毕竟还是不大符合常理。我以为他的苦衷，也许是为避免如实地回答便可能进一步招致的两个更难以说得清的问题：既然受到日本军国主义的威胁，为什么不与它坚决斗争而要逃离北平？既然要离开北平，为什么不是投奔抗日民主根据地，而要跑到国民党的大本营去？现在看来，提出这样的问题简直是荒谬的。可是在那个革命激情高涨的年代，人们对如此"追根刨底"式的质问绝不会感到不可思议。尤其关于后一个问题，在"蒋介石反动政权"已完全丧失历史合法性的政治背景下，"延安还是西安"的选择所反映的，是一丝容不得含糊的根本立场问题。与它相比，"个人思想意识"问题虽然也是缺点，但在性质上就远不如立场问题那么严重了。

在有关"社会关系"的个人材料底稿内，韩先生提到了法国著名学者伯希和。在"你与他的具体关系"一栏里，他写道："他是我在法国学习时的老师。我治元史的这一套方法，就是从他那里学来的。"有趣的是，显然是写完这句话以后，韩先生在"方法"一词之前又加上"资产阶级玩古董的"一语，用一个圆括号和下划线将它插入原句中。韩师一生对他所驾轻就熟的东方学传统中的实证方法至为珍爱。"文化大革命"里，说他是"国民党特务"、"资产阶级走狗"，他沉默以对。可是当他的一个学生当众打了他一记耳光，斥责他"有什么学问？只有假学问"的时候，他难过得当场流出了眼泪。当年这种自我批判的用辞，似乎很难说就没有言不由衷的成分。

我这样说，丝毫不暗示自己对韩师有任何不敬重的意思。我们没有理由怀疑经历过40年代末糜烂性政治腐败和经济崩溃的一代人当初赞同和拥护新制度体系的真诚。参与和投入一个崭新时代的急切愿望，使他们自觉不自觉地力图"忽视"思想深层那些与这个制度体系及其意识形态并不和谐的观念、看法及其意义。这是一种真诚的妥协：通过妥协去认

同新制度体系，同时也热切希望通过妥协被新制度体系所认同。我们曾经一次次地为这样的真诚付出过太多太沉重的代价；但这一点并不能成为我们怀疑受害者们的真诚的理由。出于“为尊者讳”，任凭中国当代思想史的这些宝贵资料散失，是不负责任的态度。而自以为据此就可以对前人非难讥诮，则适足暴露议论者本身的妄自尊大与完全缺乏历史感的轻薄而已。

从1955年起，韩先生就兼任中国科学院社会科学部的学术委员。长期享有的崇高学术地位，好像一直在磨砺他谨慎、谦虚的作风。他每次讲课，总是要准备新的讲稿。韩师母曾经笑话他说，韩先生每次备课必定要直到“最后一刻”；有时甚至出了房门又匆匆赶回来，为了重新查对一两条资料。在1965年奉调北行，去担任内蒙古大学副校长前，他写过一首诗。诗里说：“滥竽南大廿二年，诬枉岂止人三千。”“北国此去期寡过，故人勿惜药石言。”语辞虽然夸张，但却反映出他对教书育人深怀敬畏、不敢稍有怠慢的真实心情。

他生前亲自编定的论文集《穹庐集》由上海人民出版社出版，共三十二万字。而他去世后由江苏古籍出版社出版的《韩儒林文集》则有六十三万多字。旧稿中被他自己删削的有将近一半。在《穹庐集》的出版过程中，韩先生的病已经很重，由我负责代他一遍一遍地看排印出来的小样。他不止一次叮嘱我：“年轻时鲁莽，不知天高地厚。对屠寄等人批评起来没有分寸。遇到这种地方，一定要改一改。”

对元史界比他低一两辈的学者，他都以朋友相待。有时他会用很特殊的方式表示对他们的赞赏。例如他曾经这样讲到原北京大学历史系教授张广达：“人要有学问，就要先被打成右派，像广达那样。叫你万念俱灰，只好埋头读书。”他主张我们多跑北京、内蒙，去向他们请教。他说：“清朝的读书人，要想有学问，就得做上一两任京官，在北京长见识、见世面。所以你们也要经常去做做‘京官’。当然，学蒙古史，还得去内蒙学习。”

那些年里，为了修改《元朝史》，编撰《中国大百科全书》、《中国历史大词典》有关元史的词条，我有许多机会看到韩先生与那些比他年轻的优秀

学者在一起讨论学问。在这样的场合，他们之间师生辈分的差别好像真的消失了。互相间对不同的看法直言不讳，毫无保留。在他们中间，韩先生也变得年轻了。这是从乾嘉学派流传下来的有生命力的传统之一。中国元史学界长期保持着这个宝贵的传统，韩先生是有倡导之功的。

很少会有这样的导师，他让他的学生觉得时时在受着他的影响，同时又让他觉得他们之间的多年相处是那样纯粹恬淡，以至于想不起多少生动的事情可以回忆。韩师就是这样的一位导师。

这就是在我心中一辈子不会忘怀的韩先生。

（本文原载《百年》第 6 期，1999 年 11 月）

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝读史的智慧
作者＝姚大力著
页数＝３１６
出版社＝复旦大学出版社
出版日期＝２０１０．０１
ＳＳ号＝１２４３６４３８
ＤＸ号＝０００００６８２２１４１
ｕｒｌ＝ｈｔｔｐ：／／ｂｏｏｋ２．ｄｕｘｉｕ．ｃｏｍ／ｂｏｏｋＤｅｔａｉｌ．ｊｓｐ？ｄｘＮｕｍｂｅｒ＝０００００６８２２１４１＆ｄ＝０Ｄ９０５Ｂ６８Ｃ３Ｆ１９５Ｅ２ＣＤ８７Ａ３２ＦＦＥ６ＡＢＥ９７＆ｆｅｎｌｅｉ＝１１０１＆ｓｗ＝％Ｂ６％Ｃ１％ＣＡ％Ｂ７％Ｂ５％Ｃ４％Ｄ６％Ｃ７％ＢＢ％ＤＢ